Theologia naturalis.

Entwurf

einer systematischen Naturtheologie

vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus.

Von

Lic. Dr. Otto Zöckler,
Privatdocenten an der Universität Gießen.

Erster Band:
Die Prolegomena und die specielle Theologie enthaltend.

Frankfurt a. M. und Erlangen.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1860.

Vorrede.

Der Inhalt und die Tendenz des vorliegenden Werks, wie der Titel sie hoffentlich hinreichend deutlich bezeichnet, bedürfen in einer Zeit wie die unsere wohl schwerlich einer rechtfertigenden oder entschuldigenden Bevorwortung, — wenigstens nicht für den Leserkreiß, auf den der „offenbarungsgläubige Standpunkt" irgend welche gewinnende Wirkung auszuüben im Stande sein wird. Eher schon dürfte ich meinen geneigten christlichen Lesern darüber Rechenschaft schuldig sein: warum ich einen Gegenstand von so weitgreifendem Interesse, wie die Nachweisung des wesentlichen Einklangs zwischen dem Buche der Natur und dem der Offenbarung, nicht in kürzerer Faßung und weniger schulmäßig gelehrter Einkleidung zu behandeln unternommen? warum ich vielmehr ein so dickes Buch liefere, und zwar angefüllt mit so vielem und theilweise so schwerfälligem Material rein technischer und methodologischer Art; dazu nur den ersten Band eines, vielleicht erst in einem oder zwei weiteren Theilen seinem Abschluße zuzuführenden Werks, das obendrein nur ein „Entwurf", keine vollständige Ausführung sein soll? — Das Bedenkliche einer abermaligen Vermehrung der Ueberfülle von Büchern, an welcher unser Zeitalter ohnehin schon leidet, kann wohl nicht leicht jemand klarer einsehen oder stärker empfinden, als der Verfaßer, dem zumal

die Einfügung einer in gewißer Rücksicht ganz neuen, und dabei doch nothwendigen und unentbehrlichen Disciplin in den Gesammtorganismus oder Wißenschaften als ein keineswegs leicht zu nehmendes oder geringe Verantwortlichkeit in sich schließendes Unternehmen erscheinen will. Aber eben jene Nothwendigkeit des von ihm erkorenen wißenschaftlichen Problems ist für ihn eine so dringende, ja zwingende, daß er in ihr einen vollkommen ausreichenden Entschuldigungsgrund zu besitzen glaubt, nicht allein für die umfangreiche Anlage seiner Arbeit überhaupt, sondern namentlich auch für die ab ovo beginnende Gründlichkeit, mit welcher er dieselbe besonders in ihrem grundlegenden allgemeinen Theile zu betreiben und als naturgemäße, schriftgemäße und ebendarum zeitgemäße zu erweisen gesucht hat. Eine Wißenschaft, die nicht etwa kraft eines phantastischen Einfalls oder einer mit abstracter Willkür vollzogenen Combination, sondern vermöge objectiver, in dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Kirche und ihrer Theologie begründeter Nothwendigkeit Ansprüche darauf erhebt, der Glaubens- und der Sittenlehre als dritter gleichwesentlicher Factor des christlichen Lehrganzen zugesellt zu werden, läßt sich da, wo es sich um ihre systematische Grundlegung und Einführung in den Kreiß gelehrten Lebens und Strebens handelt, unmöglich mit nur wenigen und flüchtigen Strichen ihren Haupteigenthümlichkeiten nach entwerfen oder ihren Hauptmaterien nach darstellen. Sie erfordert offenbar nicht bloß eine gründliche Betrachtung im Lichte der Geschichte und eine möglichst allseitige Beleuchtung in ihrem Verhältnisse zu den übrigen Hauptgebieten des Wißens und des Lebens: sie will auch von vorneherein mit ziemlicher Vollständigkeit ausgeführt sein, damit man sehe, wie sie ebenso möglich, als in jeder Hinsicht wünschenswerth, ersprießlich und ebendarum durch Zeit und Geschichte geboten sei.

An meiner in vorliegendem erstem (speciell theologischen oder onomatologischen) Haupttheile gegebenen Ausführung der Idee dieses Werks wird man nun freilich die allzugroße Bestimmtheit des darin Behaupteten, die hin und wieder vielleicht anmaaßend erscheinende Kühnheit der mannichfaltigen daselbst aufgestellten Beziehungen, Aehnlichkeiten und Vergleichungen auszusetzen finden und mich deshalb theils eines phantastischen Idealismus, theils eines überschwenglichen theosophischen Mysticismus beschuldigen zu müßen meinen. Zur Entkräftung dieser Vorwürfe mittelst gehöriger Aufhellung des ihnen zu Grund liegenden Sachverhaltes erlaube ich mir, den gerechten, wohlwollenden und urtheilsfähigen Leser auf die in Cap. 3 und 4 meiner Prolegomena enthaltenen begründenden Erörterungen und rechtfertigenden Entwicklungen meines wißenschaftlichen Standpunkts zu verweisen. Derselbe ist wesentlich der einer hoffenden Ausschau auf die in der gegenwärtigen Welt abgespiegelten und vorgebildeten Dinge der zukünftigen Welt; einer elpistischen Speculation also, der es an sich schon wesentlich ist, in und mit dem kraft göttlicher Verheißung unerschütterlich für sie Feststehenden auch gar manches bloß Ahnungsmäßige, relativ Unbestimmte und mehr nur Mögliche oder Wahrscheinliche, als apodictisch Gewiße zu produciren. Was deshalb allzu gewagt und die Grenzen des für uns Erkennbaren in allzu kühnem Fluge überschreitend erscheinen dürfte, bitte ich hiermit ein für allemal als ideale Combination einer in ahnungsvoller Sehnsucht der Herrlichkeit des zukünftigen Reichs Christi zugekehrten und ebendarum nach möglichst reichhaltiger und vollständiger Gestaltung ihrer Objecte trachtenden Speculation auffaßen, die etwaigen Uebereilungen und Unvorsichtigkeiten im Ausdrucke aber demgemäß entschuldigen zu wollen. Im Großen und Ganzen wird — ich hoffe es — wer einer-

seits die Schwierigkeit, andrerseits aber auch das unwiderstehlich Reizende und unmittelbar Lohnende einer Aufgabe, wie diejenige, die wir uns mit unsrer systematischen Naturtheologie auf Grundlage offenbarungsgläubiger concreter Speculation gesteckt haben, irgend zu würdigen versteht, den Schwächen und Mängeln dieser theologischen Erstlingsarbeit die nöthige Nachsicht, dem wirklich Geglückten und Brauchbaren an ihr aber — wie geringfügig nach Umfang und Bedeutung dasselbe auch sein möge — die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu laßen ebenso fähig als bereitwillig sein.

Gießen, am 22. Juli 1859.

Dr. Böckler.

Theologia naturalis.

Prolegomena.

„Wir sind jetzt in der Morgenröthe des künftigen Lebens, denn wir fahen an wiederum zu erlangen die Erkenntniß der Creaturen, die wir verloren haben durch Adam's Fall“.

Luther.

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß“.

Göthe.

Röm. 8, 19—21. 1. Cor. 13, 12.

Inhalt
des ersten Bandes.

Prolegomena.

Seite

Cap. 1. Begriff der Naturtheologie.

Cap. 2. Geschichte der Naturtheologie.

I. Alte Zeit.

II. Mittelalter.

III. Neuere Zeit.

Zweites Buch,

Von der Natur oder den Eigenschaften Gottes.

Seite.

II.

Die atmosphärischen Eigenschaften, oder der Luftkreiß als Erweisungsstätte der auf die Weltregierung bezüglichen (öconomischen, vermittelnden) Eigenschaften.

III.

Die tellurischen Eigenschaften, oder die drei Reiche der Erdenschöpfung als Erweisungsstätte der naturgeschichtlichen (im engeren Sinne naturtheologischen) Eigenschaften.

IV.

Die anthropologischen Eigenschaften, oder die menschliche Leiblichkeit als Erweisungsstätte der anthropomorphisch-anthropopathischen oder religiös-ethischen Eigenschaften.

Drittes Buch.

Von der Wesenheit Gottes oder der Trinität.
(Dreipersönlichkeit)

Prolegomena.

Erstes Capitel.

Begriff der Naturtheologie.

§. 1. Natürliche Theologie oder Naturtheologie?

Unter Theologia naturalis, zu Deutsch: Natürliche Theologie, wird jeder Unbefangene dem klaren Wortverstande nach sich nichts anderes vorzustellen wissen, als eine Theologie oder Gotteslehre, welche Gott aus der Natur erkennen und auf Grund solcher aus der Natur gewonnenen Erkenntnis verherrlichen lehrt. Darauf führt die Analogie der Ausdrücke Theol. dogmatica, d. i. Gotteslehre gegründet auf die Erkenntnis Gottes aus den Glaubenssätzen der Kirche; Th. moralis, d. i. Gotteslehre auf Grund der Erkenntnis von Gottes Wesen und Willen, wie sie die Sphäre der menschlichen Sittlichkeit darreicht; Th. biblica, d. i. unmittelbar aus der Bibel geschöpfte Lehre von Gott u. s. w. Man muß offenbar nach Maaßgabe dieser und ähnlicher Bezeichnungen erwarten, daß eine natürliche Theologie nicht mehr und nicht weniger bieten werde, als Mittel und Fingerzeige für die Erkenntnis und Verherrlichung Gottes aus der Natur, d. i. aus der gesammten sichtbaren Schöpfung, mag nun der so zu erkennende Gott bereits auf anderen Wegen uns bekannt geworden sein (z. B. durch unser Gewißen, durch die Bibel, durch Glaubenslehre, durch religiöses Erlebnis), oder nicht.

Trotz dieser seiner so klaren Grundbedeutung hat der Begriff „Natürliche Theologie" seit etwa zwei Jahrhunderten sich es gefallen lassen müßen, von den Meisten, die mit ihm umgingen,

in höchst einseitiger Weise aufgefaßt zu werden. Man versteht nämlich noch immer ziemlich allgemein unter natürlicher Theologie eine solche wißenschaftliche Gotteserkenntnis, die den aus der Natur zu erkennenden Gott als noch nicht anderweitig bekannt voraussetzt, ihn also ausschließlich aus der Natur kennen lernen will; oder vielmehr noch einseitiger: eine derartige Lehre von Gott, die ihre Erkenntnisse lediglich der geistigen Natur oder intellectuellen Ausrüstung des Menschen, wie dieselbe an sich und abgesehen von der erleuchtenden Gnade ist, zu entnehmen, mithin sich ganz und gar auf dem Standpunkte der natürlichen Vernunfterkenntnis des unwiedergeborenen Menschen zu halten sucht. So gefaßt, wird die Theologia naturalis offenbar identisch mit Th. rationalis; sie schrumpft zusammen zur abstracten Scheingestalt einer bloßen Vernunft-, oder vielmehr Verstandestheologie. Nur noch in ganz subjectivem und uneigentlichem Sinne behält bei dieser Faßung das Prädicat „natürlich" seine Wahrheit. Denn es bezeichnet ja nicht eine auf Ergründung und Betrachtung der objectiven Natur (der gesammten sichtbaren Creaturwelt, der makrokosmischen, wie der mikrokosmischen) beruhende Gotteserkenntnis: sondern nur das beschränkte Meinen und Urtheilen des „natürlichen" Menschen über Gott und göttliche Dinge; die allemal irgendwie unnatürlichen, in den meisten Fällen aber auch widernatürlichen Vorstellungen der vom göttlichen Lichte abgewandten, nackten und isolirten Menschenvernunft; im besten Falle die der gläubigen Erkenntnis Gottes aus der Schrift, Kirchenlehre und inneren Erfahrung zur Vorstufe dienende, positiv und negativ zu ihr überleitende philosophische Propädeutik der positiven Glaubenslehre.

Um von vorneherein der Meinung vorzubeugen, als beabsichtige er hier eine derartige natürliche Theologie im abstracten (blos subjectiven), oder rein propädeutischen (vorstuflichen) Sinne zu schreiben, hat Verfasser im Titel, wie auch sonst an den meisten Stellen dieses Werks, sich des etwas moderneren Ausdrucks „Naturtheologie" bedient, wiewohl ihm nicht entgangen ist, daß man hin und wieder auch mit diesem Worte den Begriff eines Gegensatzes gegen die geoffenbarte Gotteserkenntnis zu verbinden gesucht, ihm also ebenfalls einen für das an christliche Wahrheiten gewöhnte Ohr weniger wohlthuenden Klang beigelegt hat.

Anmerkung. — Während die schon auf altheidnischem Boden erwachsene, ächte und einfache objective Bedeutung der Theologia naturalis, wie sie sich schon bei Varro vorfand (nach Augustin, de Civ. Dei VII, c. 5. 6), sowohl von dem spanischen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, „in welchem die natürliche Theologie des Mittelalters zu ihrer Reife gekommen", von Raymund von Sabunde, als auch von den Dogmatikern der lutherischen Kirche bis ins 18. Jahrhundert hinein festgehalten wurde, von welchen letzteren z. B. noch Hollaz in seiner Definition: „Theologia naturalis, qua Deus tum ex notitiis insitis, tum ex notitiis rerum creatarum innotescit" offenbar beide Elemente, das subjective und das objective, zusammenfaßt: kam zuerst in der reformirten Dogmatik (besonders seit der Einwirkung der Cartesianischen Philosophie auf deren Ausbildung seit etwa 1650), die einseitig subjective (aprioristische oder propädeutische) Auffassung dieses Begriffs in Aufnahme, zufolge deren „natürliche Theologie" mit rationeller Theologie gleichgesetzt und zur theologia positiva oder revelata in ein Verhältnis entweder vorstuflicher Unterordnung, oder ausschließender Gegensetzung gestellt wurde. Zu Chr. Wolf's Zeit (um 1740) war dieser veränderte Sprachgebrauch schon zu so allgemeiner Verbreitung in philosophischen und theologischen Kreisen gelangt, daß dieser erste Verfasser eines umfangreicheren selbstständigen Werks über natürliche Theologie seit Raymund sagen konnte: „Vulgo definitur (sc. th. nat.) per scientiam de Deo rebusque divinis ex principiis rationis acquisitam" (Prolegg. §. 1). Er selbst behandelt sie im Wesentlichen nach den Grundsätzen der einseitig propädeutischen Auffaßungsweise, wie es sich bei seiner mathematisch-demonstrativen Methode auch nicht wohl anders erwarten ließ, sagt also: sie leite zur th. revelata über und erweise deren necessitas et veritas, und hält alle tieferen specifischen Offenbarungswahrheiten und positiven Glaubenssätze möglichst ferne von seinen Erörterungen, wiewohl er das Ganze in einen aposteriorischen und einen apriorischen Theil zerlegt und für den ersteren ausdrücklich auch die Schrift als subsidiäre Beweisquelle geltend macht (§. 22). In der Folge wurde, bei Rationalisten wie bei Supranaturalisten, der Gegensatz zwischen Natur und Offenbarung und demzufolge auch der zwischen natürlicher Theologie und christlicher (biblischer oder kirchlicher) Glaubenslehre immer mehr abgespannt, so daß beiden gleicherweise: jener rationellen apologetischen Propädeutik (die sich nur allzu oft als destructive neologische Kritik und Polemik anließ), wie dieser positiven Dogmatik, mehr und mehr jenes ächte natürlich-theologische Element der Gottes- und Welterkenntnis abhanden kam, was in keiner Disciplin der systematischen Theologie ganz fehlen darf, vielmehr ein wesentliches Erfordernis für die wahrhaft gesunde und concrete Gestaltung jedes Hauptzweiges des christlichen Lehrganzen bildet. — Erst die Theologie der Gegenwart hat die natürliche Theologie wieder in ihre alten Rechte einzusetzen und ihrem einfachen Wortverstande entsprechend aufzufaßen begonnen. So zwar noch nicht ganz D. Matzke in seiner verdienstvollen Schrift „Die natürl. Theol. des Raymundus v. Sab." Bresl. 1846.,

wenn derselbe S. 26 die natürliche Theologie in dem objectiven Sinne einer Erkenntnis Gottes aus der außermenschlichen und menschlichen Natur, welcher ihr bei Raym. zukommt, nur mit einem restringirenden: „wenn wir so sagen dürfen" als wirkliche natürliche Theologie gelten läßt: wohl aber zwei andere sachkundige anerkennende Beurtheiler jenes mittelalterlichen Opus classicum auf dem Gebiete unsrer Disciplin: J. P. Lange, der (Philos. Dogmatik, S. 69) Raymund als denjenigen bezeichnet, „in welchem die nat. Theol. des Mittelalters zu ihrer Reife gekommen sei und welcher in seinem augenscheinlich von der Offenbarung beschienenen Buch der Natur, entsprechend seinem friedlichen Verhältnis zur Offenbarung auch noch die Lehre von der Trinität, von der Menschwerdung, vom Sündenfalle und der Erlösung gefunden habe", und L. Schmid, der in seinem „Geist des Katholicismus" Raymund ebenfalls als den Vollender der mittelalterlichen natürlichen Theologie erscheinen läßt, von der er (III, S. 102) sagt: „Die natürliche Theologie macht die Welt als solche zu ihrem Gegenstande, ohne darum ihre Stellung zur göttlichen Offenbarung und zum religiösen Gemüthe außer Acht zu lassen. Sie unterscheidet sich deshalb auch in mehrfacher Hinsicht von ihrer modernen Namensschwester, die nicht von der objectiven Natur ausgeht, sondern sich blos in der natürlichen Vorstellung des Subjects von Gott bewegt". — Vgl. auch Fabri, Briefe geg. den Materialism. S. 169; Hengstenberg in d. Ev. K.Ztg. 1856. Vorwort, S. 29, an welchen beiden Orten ich indessen den fundamentalen Unterschied zwischen dem vulgären einseitigen Sprachgebrauche und dem, was eine natürliche Theologie eigentlich sein sollte, nicht nachdrücklich genug hervorgehoben finde. — Eben wegen dieser erst theilweise wieder zur Anerkennung gelangten und noch keineswegs zu allgemeiner Geltung durchgedrungenen organischen Auffaßung des Begriffs „natürliche Theologie" glauben wir beßer zu thun, das „theologia naturalis" Raymunds, — das wir jedenfalls als Haupttitel beibehalten mußten, da eine ersprießliche Neubearbeitung und Fortbildung unsrer Disciplin uns nur mittelst Zurücklenkens auf den von Raymund eingeschlagenen Weg möglich erscheint — durch ein analog mit „Moraltheologie, Pastoraltheologie" u. s. w. gebildetes Compositum wiederzugeben, welches zwar ebenfalls bisweilen in niederem und dem Offenbarungsstandpunkte entgegengesetztem Sinne gebraucht wird (so z. B. von Böhringer, Kirchengesch. in Biograph. I, 3, S. 396. 398, wo die physikalischen Träume und Speculationen der Manichäer als eine „Naturtheologie" im üblen Sinne bezeichnet sind), diese abstracte Bedeutung indessen keineswegs mit Nothwendigkeit trägt, sondern im Gegentheile so recht geeignet erscheint, das wahre Wesen einer dermalen erst in schwachen Anfängen vorhandenen, aber durch den geistigen Entwicklungsgang der Gegenwart gebieterisch geforderten und auch von den verschiedensten Seiten her ersehnten und erstrebten Wißenschaft zu bezeichnen, zu deren Begründung wir in der vorliegenden Arbeit einen geringen Beitrag liefern möchten. In diesem Sinne finden wir das Wort „Naturtheologie" z. B. gebraucht in G. Plieninger's Uebersetzung von Th. Chalmer's Abhandlung „über die

innere Welt" (bei H. Hauff: „Die Bridgewater-Bücher", Bd. IX. S. 169) und von Steffensen in einem werthvollen Aufsatze „über Meister Eckhart und seine Mystik" (in Gelzer's Protest. Monatsbll. 1858, Aprilh. S. 276), wo einer solchen Wißenschaft zugleich wenigstens andeutend ihre Aufgabe vorgezeichnet und ein höchst günstiges Prognosticon gestellt ist. „Eine naturwißenschaftliche Mystik kann ganz angemessen sein", heißt es hier. „Denn die Naturforschung als solche zieht ja nicht die höchsten Gedanken in ihre Betrachtungen, sie geht weder je auf die schöpferischen Mächte zurück, noch über die Natur hinaus bis zu den Zwecken fort, denen die Natur als ein Reich der Mittel untergeordnet ist. Deshalb läßt sich eine tiefere Ergründung dieses Gegenstandes denken, gesetzt auch daß uns die Werkzeuge dazu versagt wären; eine Naturphilosophie, die bis zur Naturtheologie fortginge. Und wenn sich eine solche denken läßt, so wird sie als ein Ideal uns reizen und anziehen und dem tieferen Sinne keine Ruhe laßen; sollen wir hier Entsagung lernen und Geduld, so müßen wir doch eben auch die erst lernen und in tausend vergeblichen Versuchen mögen sie allmälig erstarken". (Vgl. auch Liebetrut, „Ueber heilige Natur- und Kunstanschauung", S. 38. [die Stelle unten: §. 23.])

§. 2. Naturtheologie und natürliche Religion. (Naturreligion.)

Als nicht blos propädeutische Wißenschaft, deren Verfahren eben darum in concreter (von keiner Seite des gesammten Erfahrungsgebiets auf künstliche Weise abstrahirender) Speculation besteht, muß unsere Disciplin zu dem, was man „natürliche Religion" nennt, in noch entschiednerem Gegensatze stehen, als zur natürlichen Theologie im ordinairen Sinne. Sei es nun, daß man unter natürlicher Religion eine zu socialer Gestaltung gelangte Weise der Gottesverehrung, also eine (polytheistische oder pantheistische) Naturreligion; sei es, daß man darunter eine nur individuell gebildete Summe von (deistischen oder naturalistischen) Ansichten über Wesen und Willen der Gottheit im Sinne der englischen Freidenker und der Rationalisten verstehe: der concretspeculative Naturtheologe hat mit beiden Formen gleich wenig zu schaffen. So wenig er die Bedeutung des natürlichen Vernunftgebrauchs und der unmittelbaren, noch nicht von der göttlichen Offenbarung geleiteten Naturbetrachtung als grundlegender präparatorischer Erkenntnisquellen für die göttlichen Dinge verkennt oder unterschätzt, so bestimmt muß er die Unstatthaftigkeit und Verwerf-

lichkeit eines jeden Versuchs zur Begründung eines Lebens religiöser Gemeinschaft mit Gott lediglich auf jenen Principien behaupten. Denn es ist geradezu unnatürlich, Gott aus anderen Quellen adäquat erkennen und nach anderen Principien verehren zu wollen, als nach seinen eignen unmittelbaren Angaben in der Offenbarung; die mittelbare, schattenhafte und nur vorstufliche Naturoffenbarung also ganz und gar an die Stelle der allein direct und deutlich redenden Gnadenoffenbarung im geschriebenen Worte zu rücken, wie sich dieselbe in der Lehre der Kirche oder in der religiösen Erfahrung des Herzens wirksam erweist. Vielmehr ist eine speculative Naturbetrachtung von theologischer Art und Tendenz auf dem Standpunkte christlicher Erkenntnis und Denkthätigkeit kaum anders denkbar, als unter der Voraussetzung des Glaubens an den bereits aus anderen als rein natürlichen Quellen erkannten Gott der Christen. — Nur darin also kann die Aufgabe des vorliegenden Werks bestehen, entsprechend dem alle concrete und wahrhaft positive theologische Speculation characterisirenden Grundsatze des „Credo ut intelligam" die auf Grund christlicher Lehre und Lebenserfahrung bereits erkannte Gottheit sammt ihrer Offenbarung als auch in den Werken der Schöpfung ersichtlich nachzuweisen; die unmittelbare Gottesoffenbarung also durch die in der Natur gegebene mittelbare zu erläutern, zu ergänzen und zu bestätigen; das Buch der Bibel durch das Buch der Natur zu illustriren und hinwiederum dieses durch jenes zu deuten. Eine solche positive Naturtheologie verhält sich demnach zur biblischen Glaubenslehre und ihrer organischen Weiterentwicklung in der Dogmatik der Kirche erläuternd und erweiternd; zur unmittelbaren gefühlsmäßigen Erfahrungstheologie des Herzens nebst ihrer wißenschaftlichen Gestaltung in der Mystik aufhellend und entwirrend; zur philosophisch-propädeutischen Naturtheologie des abstracten oder allgemein-menschlichen Weltbewußtseins steigernd, verklärend und erfüllend, — während sie zum Naturalismus oder zur sogenannten natürlichen Religion genau genommen in keinem andern Verhältnisse, als dem eines directen und ausschließenden Gegensatzes steht.

Anmerkung. Den Beweis für die Möglichkeit und historische Berechtigung einer Naturtheologie von dieser Stellung und Bedeutung im

Gesammtgebiete des religiösen und theologischen Wißens hat der nun folgende Abschnitt zu führen, in welchem wir unsere Disciplin und ihre Aufgabe im Lichte der Geschichte zu betrachten und darzustellen versuchen werden. Da es uns hiebei auf Zusammenfassung aller auf dem Gebiete unserer Wißenschaft sich bewegenden Versuche und Leistungen ankommt, welche uns als epochemachende Momente in der Bildungs- und Entwickelungsgeschichte derselben erscheinen müßen, so nennen wir diese dogmenhistorische Partie unseres Werks eine „Geschichte der Naturtheologie". Denn eine bloße Geschichte der im engeren und gewöhnlichen Sinn sogenannten „natürlichen Theologie" würde für unseren Zweck ebenso wenig ausreichen, als etwa die bloße Geschichte der systematischen Moraltheologieen schon eine hinreichend vollständige Darstellung von der historischen Entwicklung der Sittenlehre ergeben könnte. Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, II, 1, S. 5.

Zweites Capitel.

Geschichte der Naturtheologie.

I. Alte Zeit.

§. 3. Grundlegung der Naturtheologie nach Form und Inhalt.

Der Name und die Form einer Naturtheologie findet sich schon auf altheidnischem Gebiete, bei M. Terentius Varro, dem überaus vielseitig gelehrten römischen Zeitgenoßen Cicero's. Derselbe unterschied (wie auch der Pontifex Scävola, und wie später der Stoiker Cornutus) eine dreifache Theologie auf seinem römisch-heidnischen Standpunkte: eine theologia fabulosa oder mythica, eine theologia civilis (die römische Staatsreligion) und eine theologia naturalis. Unter der letztgenannten verstand er eine physiologische (naturphilosophische) Zurückführung der mythologischen und politischen Gottheiten auf eine Weltseele (κόσμος oder mundus) als ihre gemeinsame physikalische Grundlage. Diese Weltseele zerlegte er wiederum in vier Haupttheile: den Aether und die Luft als die Sphären des himmlischen, das Waßer und die Erde als die Sphären des irdischen Kosmos. Jede dieser vier Hauptsphären dachte er von zahlreichen Seelen bevölkert: den Himmel von den Gestirnen, den unmittelbarsten Erscheinungsformen der Gottheit, den höchsten unsterblichen Repräsentanten der Götterwelt; die Luft von den ebenfalls unsterblichen, aber unsichtbaren Seelen der Mittelgottheiten oder Heroen, Genien und Laren; Waßer und Land aber von sterblichen Wesen: den Thieren und Menschen, in denen die göttliche Weltseele sich auf ihrer niedersten Daseinsstufe versichtbart. — Varro faßte in diesem Ver-

suche einer vollständigen theologischen Kosmophysik vom polytheistisch-pantheistischen Standpunkte aus eigentlich nur die Resultate der naturtheologischen Speculation der älteren griechischen Philosophen, insbesondere der platonischen, peripatetischen und stoischen Schule systematisch zusammen*). — Zu einer Erkenntnis des wahren Wesens der Gottheit nach ihrer gleichsehr überweltlichen, wie innerweltlichen Seite hat es die des göttlichen Offenbarungslichtes ermangelnde altheidnische Naturtheologie nirgends zu bringen vermocht. Sie bleibt stets auf dem Standpunkte einer ganz allgemeinen Erkenntnis vom Vorhandensein eines in der Natur sich bezeugenden göttlichen Wesens stehen, vermag aber über das Wie? dieser „unsichtbaren Kraft und Gottheit" nur höchst mangelhafte, von den stärksten naturalistischen Irrthümern getrübte Meinungen aufzustellen, geschweige denn, daß ihr eine Ergründung ihres Was? ihres eigentlichsten Wesens und ihres heiligen Willens geglückt wäre. Ein Mehreres, als die abstracte Form, den bloßen Begriff und Namen einer Naturtheologie hat also das classische Heidenthum ebensowenig zu produciren vermocht, als es sich auf irgend einem anderen Gebiete des höheren geistigen Wißens und Strebens zu wahrhaft positiven, gehaltvollen Schöpfungen von nicht blos formellem Werthe fähig gezeigt hat.

Den concreten Inhalt einer ächten theologischen Naturbetrachtung hatte unterdessen das Volk der alttestamentlichen Gottesoffenbarung schon längst in einer Fülle der herrlichsten geistigen Productionen zu entwickeln begonnen, denen zwar die wißenschaftliche Faßung abging, in welchen aber die lebenskräftigen Keime zu einer auch speculativ gestaltbaren heiligen Kosmophysik der reinsten, reichsten und tiefsten Art beschloßen lagen. Außer den köstlichen Früchten lyrischer Naturpoesie, wie sie der Psalter bietet, — zumal im 8ten, 19ten, 29ten, 65ten, 104ten, 147ten und 148ten Psalm — gehören hieher die ebenso sinnigen als großartigen, ebenso naturwahren als hochpoetischen Naturschilderungen

---

*) Dies deutet schon Augustinus an, dessen Mittheilungen in seinem berühmten Werke de Civ. Dei (z. B. VI, 5; VII, 5 u. 6) wir überhaupt unsere nähere Kunde von Varro's Bemühungen und Verdiensten um die theol. nat. (in seinen, leider verlorenen Antiquitates rerum divinarum) verdanken. —

des Buches Hiob, besonders in Cap. 38—41, und die gesammte prophetische Literatur mit ihrer bald mehr tiefsinnig zarten, bald mehr üppig glänzenden, überall aber unvergleichlich frischen, lebensvollen und reinen Bildersprache. Und zwar ist von den Propheten wiederum der bilderreichste, glanzvoll erhabenste und harmonisch reinste Jesaja; der kühnste und aufgeregteste in der Handhabung seiner Bilder Hosea; der naturfrischeste Amos*); der nachdruck- und kraftvollste, wenn schon nicht der originellste, Jeremia; der breiteste und umständlichste in allegorischer Ausführung der Bilder Ezechiel; und der den größten Ernst in prophetisch-typologischer Anwendung und Ausdeutung der herkömmlichen Symbole an den Tag legende Daniel**). Höchst beachtenswerthe und gehaltreiche Proben physikotheologischer Weltanschauung und tiefbedeutsamer Natursymbolik liefern aber auch die drei kanonischen Schriften aus dem Gebiete der salomonischen Weisheitsliteratur, von denen wir in den Sprüchen vornehmlich die ethisch-religiöse Symbolik der äußeren Sinnenorgane (Augen, Ohren, Zunge, Hände) des menschlich-somatischen Mikrokosmos; im Prediger die des physiologischen und psychologischen Lebensverlaufs der Menschennatur***); im Hohenliede endlich die der Aeußerungen des sexualen Lebens und Liebens derselben dargelegt finden†). — In der apokryphischen Li-

*) Vgl. G. Baur, d. Proph. Amos, S. 423 ꝛc. In Betreff Jesaja's s. Knobel's Comm. S. XX ꝛc. —

**) Schubert hat gar nicht so Unrecht, in seinen „Parabeln aus dem Buch der Werke" gerade Daniel, den „Vir desiderii", neben einem St. Antonius, Mohammed, Albertus M., ja noch viel häufiger als diese, als Vertreter einer auf tiefere naturtheologische Erkenntnisse gegründeten practischen Lebensweisheit auftreten zu laßen. — Von Sacharja muß übrigens in vieler Hinsicht das Nämliche behauptet werden, wie von Daniel.

***) Man denke namentlich an die merkwürdige Stelle Pred. 12, 1—6.

†) J. P. Lange, Pos. Dogmatik, S. 273 characterisirt die schriftstellerische Eigenthümlichkeit dieser drei Schriften von etwas anderem Gesichtspunkte aus so: „Die Totalität des biblischen ästhetischen Weltbegriffs finden wir in den drei salomonischen Schriften wenigstens ganz im Geiste Salomo's, welcher den universalen Natursinn repräsentirte (vgl. 1 Kön. 4, 33) im Gegensatz gegen den Geschichtssinn, in höchst sinn-

teratur des späteren Judenthums setzt diese naturtheologische Anschauungs- und Darstellungsweise sich mittelst Ueberlieferung und mehr oder minder geschickter Reproduction der prophetischen Ur- und Musterbilder fort; die frischesten und originellsten Darstellungen dieser Art finden sich bei Jesus Sirach.

Die neutestamentliche Offenbarungsstufe fügt zu diesem reichen Stoffe ebenso gottinniger als naturinniger Lebensanschauungen und Ideen zugleich das Bewußtsein um ihre tiefe religiös-ästhetische Bedeutung hinzu. Jesus weckt dasselbe durch seine Hinweisungen auf die Lilien des Feldes und die Vögel unter dem Himmel, wie sie in der Bergpredigt; durch seine herrlichen Deutungen der Geheimnisse des vegetabilischen Wachsens und Sichentwickelns, des menschlichen Thuns und Lebens, wie sie in seinen Gleichnisreden enthalten sind; noch mehr durch seine symbolischen Wunderhandlungen (σημεῖα), namentlich die im johanneischen Evangelium erzählten, und durch seine tiefsinnigen Anknüpfungen allegorienartiger Aufschlüße über seine Person und sein Werk an Vorgänge und Erscheinungen des alltäglichen Lebens, wie sie dasselbe Evangelium mehrfach berichtet. — Paulus zeigt sich erfüllt von demselben Bewußtsein, wenn er die innere und äußere Entwickelung der Kirche Christi durch eine Reihe der treffendsten, meist dem Leben des vegetabilischen und des menschlich-somatischen Organismus entlehnten Gleichnisse veranschaulicht; wenn er 1 Cor. 11 und Eph. 5 aus der mittlerischen Stellung des fleischgewordenen Gottessohnes zwischen Gott und der Gottesgemeinde gleicherweise und gleichzeitig die tiefbegründetsten religiös-ethischen Vorschriften für das Leben der Ehegatten wie für das gottesdienstliche Verhalten der Christen abzuleiten weiß; wenn er Röm. 8 die kühnsten Hoffnungen auf eine einstige, auch unseren Leib mitbetreffende allgemeine Naturverklärung ausspricht und ein Sehnen und Seufzen nach derselben selbst im Leben der niederen Naturwesen ausgedrückt findet; wenn er endlich Röm. 1, 20 und Apstlgsch. 14, 17, in freilich noch nicht wißenschaftlich entwickelter Gestalt,

voller Weise auseinander gelegt: in den Sprüchen nämlich die Geistigkeit, die Zweckbestimmtheit der Welt; im Prediger die Eitelkeit der Welt; im Hohenliede die Verklärung, die symbolische Herrlichkeit der Welt".

die Grundlinien zu einer propädeutischen Naturtheologie durch Andeutungen des physikotheologischen Beweises zeichnet*). — Tiefes Verständnis für die Naturseite der göttlichen Offenbarungsgeschichte beurkunden aber auch Petrus in seinem an speciell beschreibenden Hindeutungen auf die einzelnen Stadien und Momente des Erniedrigungszustands Christi so reichen ersten Briefe; der Evangelist Markus mit seiner lieblichen, individuell schildernden, oft zu fast epischer Breite fortschreitenden Erzählermanier; Jakobus, in dessen Briefe die kraftvolle lebendige Gnomik der Bergpredigt durch den Reichthum bedeutungsvoller Illustrationsmittel, wie sie den salomonischen Lehrschriften eignen, noch gesteigert erscheint; endlich Johannes in der Apokalypse, welche alle Hauptbilder der älteren prophetischen Entwickelung in ein einziges ebenso erschütterndes als entzückendes Gemälde von den letzten Zeiten der Kirche und Welt zusammenfaßt, und zwar nicht ohne sie allzumal durch die herrliche Klarheit des Lammes und der sieben Geister vor Gottes Thron aufs Höchste verklärt und zu unmittelbaren Abbildern der zu ihrer Vollendung gediehenen göttlichen Gerichte und heilsgeschichtlichen Führungen erhoben erscheinen zu laßen.

§. 4. Die Naturtheologie der Kirchenväter.

Zweites und drittes Jahrhundert.

Die so begründeten und wachgerufenen Anschauungen begannen bald sich lebenskräftig zu regen und in der geistigen Entwickelung der alten Kirche mannichfaltige Früchte zu tragen. Daß erst die neutestamentliche Religion die landschaftliche Schönheit der Natur wahrhaft verstehen und unter theologischem Gesichtspunkte zu würdigen gelehrt hat, bezeugen von der ersten Zeit ihres Eingehens in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit an theils unmittelbare Naturgemälde von größerem oder geringerem Umfange, wie sie die kirchlichen Schriftsteller hauptsächlich zur kosmologischen oder teleologischen Erweisung der Weisheit und Güte des Schöpfers entwerfen**), theils mannichfaltige Glaubensanschauungen,

*) Vgl. Lange, a. a. O.; auch Tholuk, das Alte Test. im N., S. 50.

**) So z. B. schon Clemens v. Rom in Cap. 20 und 32 seines ersten Corintherbriefs; der Verf. der Ep. ad Diognet. c. 7; Theophi-

sittliche Grundsätze und Hoffnungen, die bald in schriftgemäßerer und eben darum tiefer begründeter, bald in willkürlicherer und spielenderer Weise auf speculativ-theologischer Naturbetrachtung im Ganzen und Einzelnen erbaut werden. Zusammenhängend und in relativer Vollständigkeit, wenn auch nicht in systematischer Form finden sich diese naturtheologischen Elemente niedergelegt in den Erklärungen des Sechstagewerks, wie sie, nach Justins des Märtyrers und Theophilus des Antiocheners Vorgange, von einer ganzen Reihe gelehrter Kirchenväter bis herab auf Beda den Ehrwürdigen, am ansprechendsten und originellsten von Basilius dem Großen und Bischof Severianus von Gabalis versucht wurden*). Im Uebrigen hat man die hieher gehörigen Bemerkungen und Betrachtungen einzeln aus den Denkmalen der patristischen Literatur herauszulesen, wo sie bald mehr durch polemisch-apologetisches, bald durch positiv-dogmatisches Interesse hervorgerufen erscheinen. —

Von den Hauptvertretern der auf der Wirksamkeit und Weltanschauung des Apostels Johannes fußenden kleinasiatisch-gallischen Schule: Melito von Sardes, Justin und Irenäus, lieferte der Erstgenannte in seiner *Κλεῖς*, dieser die Keime zu einer biblischen Isagogik, Hermeneutik und Dogmatik in ungesonderter Einheit beisammen enthaltenden Schrift, eine von eingehendem

---

lus v. Antiochia ad Autolyc. I, c. 9—11 und besonders schön Minucius Felix, Octavius c. 2 (p. 246). Vgl. auch Humboldt, Kosm. II, S. 26 2c.

*) Justins ὑπομνήματα εἰς ἑξαήμερον sind, bis auf wenige Fragmente bei Anastasius Sinaita, verloren. Des Theophilus Expositio in Hexäem. (adv. Autol. II, c. 15 2c.) ist nur eine Episode in einem größeren Werke apologetischen Inhalts; ebenso die von Tertullian (adv. Hermog. c. 20 2c.) gegebenen, die sich nur auf einen Theil des Schöpfungswerks erstreckt und wenige originelle Ansichten enthält. — Vollständige selbstständige Auslegungen homiletisch-exegetischer Art lieferten Basilius (Homill. IX in Hex.; von Ambrosius frei ins Lat. übertragen); Gregor v. Nyssa; Hieronymus; Severianus v. Gabalis, der Zeitgenoße und Freund des Chrysostomus; Socrates, der Kirchenhistoriker; Theodorus v. Mopsuestia (der beiden letzteren Schriften über diesen Gegenstand sind verloren); Anastasius Sinaita (Anagogicarum contemplationum in Hex. ll. XII, Sec. VI); Beda Venerabilis u. s. w.

Interesse für diese Seite der biblischen Offenbarung zeugende, ziemlich vollständige Sammlung der alt- und neutestamentlichen Bilder und Gleichnisse nebst mehrfachen, zum Theil höchst willkürlichen und unnöthiger Weise gehäuften Deutungen derselben, während Justin sich darin gefiel, seine im Wesentlichen gesunden, einen concreten biblischen Realismus verrathenden theologischen Anschauungen durch zum Theil sehr gesuchte allegorische und typologische Spielereien (z. B. Versuche, überall in der ganzen biblischen Geschichte Typen des Kreuzeszeichens nachzuweisen; etymologische Spielereien mit dem Namen *Χριστός* u. s. w.) zu stützen und nur Irenäus seiner keineswegs spiritualistischen Gottes- und Weltbetrachtung eine wahrhaft tiefe, ächt geistige speculative Naturbetrachtung zur Unterlage zu geben verstand. Die herrlichsten Früchte dieser, die unzertrennliche Zusammengehörigkeit eschatologischer Geistesrichtung und aufmerksamer religiöser Naturcontemplation vorzugsweise zu zeigen geeigneten naturtheologischen Speculation des Irenäus sind seine tiefsinnige, fruchtbare und zukunftsvolle Anschauung vom hl. Abendmahle, dessen Elemente Brot und Wein ihm die primitiae creaturae, die ideal-realen Repräsentanten der Naturwelt sind, welchen ebenfalls eine Stelle im Ganzen des religiösen Gemeinschaftslebens zwischen Gott und den Menschen zum Behuf von dessen harmonischer Vollendung gebühre; und die kräftige Vertheidigung der Auferstehung des Fleisches, die er von dem Gesichtspunkte aus zu führen weiß, daß die menschliche Leiblichkeit ein für die Holoklerie (Integrität) des menschlichen Wesens und für die lebendige Selbstbethätigung der menschlichen Seele durchaus nothwendiger Factor sei*).

Verwandt ist der Standpunkt der ebenfalls entschieden realistischen, das Naturprincip und die Leiblichkeit mit vielem Nachdruck betonenden nordafrikanischen Schule. Tertullian insbesondere äußert über das Abendmahl und die Auferstehung ganz ähnliche Anschauungen, wie Irenäus**), unterscheidet sich

*) S. in Betreff der Abendmahlslehre adv. haer. III, 32. 34; V, 2; in Betreff der Auferstehungslehre die ersten Capp. des B. V.

**) S. adv. Marc. I, 13. 14, wo schön gezeigt ist, wie Christus durch Erhebung von Waßer, Brot, Oel, Honig und Milch zu sacramentalen Elementen (man denke an die Taufriten der nordafrikanischen

indessen von diesem dadurch, daß er die Natur häufiger als propädeutisches Princip und nothwendige Vorstufe für die schriftmäßige Gotteserkenntnis, denn als vollendende Potenz auffaßt*). Seine polemische Haltung gegenüber dem naturverachtenden Gnosticismus Marcions macht diese starke Hervorhebung der Natur, als erster Lehrmeisterin, durch die man Gott kennen zu lernen habe, nothwendig. Tertullian widmet auch der Bedeutung des natürlichen Bewußtseins des Menschen als Zeugnisses für das Dasein eines heiligen und lebendigen Gottes eine besondere nähere Ausführung in dem Schriftchen De testimonio animae naturaliter christianae, einer Vorläuferin der späteren „natürlichen Theologieen" im engeren Sinne, deren Inhalt sich ebenfalls auf Geltendmachung der Stimmen der Vernunft und des Gewißens für die göttliche Existenz und Natur einschränkt. Mit ergreifender Beredtsamkeit klagt er hier die Seele des natürlichen Menschen an, daß sie, die doch von Natur zur Wahrheitszeugin berufen und ausgestattet sei, sich — wie z. B. in der heidnischen Philosophie geschehe — zur Vertreterin der Lüge und des Irrthums hergebe. Denn die auch bei den Heiden ganz alltäglichen Redensarten, wie Deus bonus est, Benedicat te Deus, Deus videt, Deo commendo, Deus reddit, Deus inter nos judicabit, zeigten hinlänglich, wie der Mensch sich

Kirche) auch die Natur in ihren vorzüglichsten Producten und Repräsentanten als gut und schön anerkannt und in ihrem Werthe auch für das Gottesreich beglaubigt habe; und de resurr. c. 12 2c., wo eine prachtvolle Zusammenstellung von Naturanalogieen für die Auferstehung (darunter freilich auch der Phönix!) gegeben ist.

*) „Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus" — sagt er adv. Marc. I, 18; vgl. c. 10; Apologet. c. 17. 18, und de resurr. carn. c. 12: „Operibus praescripsit eam (resurrectionem) Deus ante quam litteris . . . . Praemisit tibi naturam magistram, submissurus est prophetiam, quo facilius credas prophetiae, discipulus naturae". Doch finden sich auch Stellen, wo die Natur als erst auf die Schrift folgendes, ihr zur Ergänzung und nachträglichen Bestätigung dienendes Princip aufgefaßt erscheint, z. B. de virginn. veland. c. 16: „Scriptura legem condit (sc. legem velandi virgg.), natura contestatur, disciplina exigit . . . . . Dei est scriptura, Dei est natura, Dei est disciplina . . . . Si scriptura incerta est, natura manifesta est etc". —

von seinem natürlichen Gottesbewußtsein gar nicht loszumachen vermöge; gleichwie die die Dämonen betreffenden Redensarten im gewöhnlichen Handel und Wandel, ja jede aspernatio, aversatio, detestatio Zeugnis vom natürlichen Wißen der Seele um die Existenz eines Satan gäben („Sentis igitur perditorem tuum“, redet er c. 3 die Seele an) und die Sitte, Verstorbene entweder als misellos oder als securos zu bezeichnen, die natürliche Ahnung eines Gerichts und den Wunsch ein beßeres Loos nach dem Sterben zu finden, also die Furcht vor dem Tode und die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben beurkundete. Die Sucht nach Ruhm bei der Nachwelt, wie die Curtier und Regulus, oder griechische Männer sie gehegt hätten, sei nur ein Zeichen des unverwischbaren Bedürfnisses nach Unsterblichkeit. Selbst die einstige Auferstehung liege als Ahnung in der Seele des natürlichen Menschen angedeutet, wie die Redensart: „Abiit jam et reverti debet“ beweise. Und zwar seien alle diese Zeugnisse, eben als von der Natur und in höherer Instanz von Gott gelehrte, nicht blos vereinzelte, die etwa nur Einer Sprache oder Nation angehörten, sondern wesentlich allgemeiner Art und bei allen Heiden anzutreffen. Das Ganze schließt mit einer nachdrücklichen Hinweisung auf das einstige unentschuldbare Stehen der Seele des natürlichen Menschen vor Gottes Richterstuhle nach Röm. 1, 19—21 *). — Von den übrigen Vertretern dieser nordafrikanischen Theologie zeichnet sich **Cyprianus** durch eine blühende, bilderreiche, bisweilen bis an die Grenze des rhetorisch Ueppigen und Ueberladenen streifende Darstellungsweise aus, in welcher besonders die biblischen Bilder für die Kirche — nach ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrem Gegensatze gegen die Häretiker und Schismatiker — bedeutsam hervortreten und

*) „Merito igitur omnis anima rea et testis est; in tantum et rea erroris, in quantum testis veritatis, et stabit ante aulas Dei die judicii, nihil habens dicere. Deum praedicabas et non requirebas; daemonia abominabaris et illa advocabas; judicium Dei appellabas, nec esse credebas; inferna supplicia praesumebas et non praecavebas; Christianum nomen sapiebas et Christianum persequebaris!“ — Aehnliche Hinweisungen auf die natürlichen Instanzen des Gewißens und unmittelbaren Bewußtseins auch Apologet. c. 17; adv. Marc. I, 10; de carne Chr. c. 12; vgl. auch **Minuc. Felix** Oct. p. 246 F; **Cyprian** de idol. vanit. p. 227; **Arnobius** adv. gentt. II, p. 43; I, p. 18.

zwar in einer für die symbolische Ausdrucksweise der späteren mittelalterlichen Hierarchie im Wesentlichen begründend und maaßgebend gewordenen Weise*); während Minucius Felix, Arnobius und Lactantius beredte und schön schildernde teleologische Naturbetrachtungen zur Erweisung der Existenz eines weisen und liebevollen Schöpfers anstellen. Doch ist der Vorstellungskreis der beiden letzteren durch gewiße bedenkliche dualistische Anschauungen getrübt, die bei jedem in eigenthümlicher Gestalt auftreten**).

Die orientalische Theologie des dritten Jahrhunderts ist, trotz ihres verhältnismäßigen Spiritualismus, — der einen Clemens von Alexandrien die menschlich-leibliche Natur Christi in nahezu doketischer Weise verflüchtigen, einen Origenes aber den Glauben an eine Auferstehung des Leibes in die bloße Annahme einer Entwicklung gewißer höherer Organe umsetzen ließ — einem sehnenden und hoffenden Streben nach Erkenntnis Gottes aus seinen Creaturen doch sehr günstig. Clemens nennt die ganze Welt „ein großes Buch, worin die Gotteserkenntnis nicht mit todten, sondern mit lebendigen Buchstaben eingezeichnet stehe; seiner Blätter seien drei: der Himmel, die Erde und das Meer" (vgl. 2 Mos. 20, 4; Am. 9, 6; Ps. 96, 11). Origenes aber sagt in seiner Erklärung des Hohenlieds: „Diese sichtbare Welt belehrt uns über die unsichtbare und dieser Erdenschauplatz enthält gewiße Abbilder der himmlischen Dinge, auf daß wir vermittelst

*) Die beliebtesten Bilder, mittelst deren Cyprian seine Ideen von der Einheit, episcopalen Verfaßung und streng traditionellen Gestaltung der Kirche zu entwickeln sucht, sind das vom Lager Christi, der Heerde, der Arche, dem Tempel, dem Saatfeld, dem Weinstock, dem Leibe Christi, der Taube (Hohesl. 5, 2; 6, 8), der unzertheilten Tunika Christi (nach Joh. 19, 23) u. s. w. Das letztgenannte Gleichnis, also gerade das spielendste, willkürlichst gewählte und am wenigsten schriftgemäße, wurde für die Anschauungen mancher späteren Hierarchen des Mittelalters fast geradezu das bestimmendste und beliebteste. So z. B. für diejenigen Innocenz des Dritten, über welchen wir noch unten §. 9. zu handeln haben werden.

**) S. Minuc. Felix a. a. O.; Arnob. I, 18 2c.; Lactant. de opificio Dei, in welcher Schrift namentlich die weise und vortreffliche Organisation des Menschenleibes in nicht übler teleologischer Betrachtungsweise dargestellt ist.

dieser niederen Dinge zu dem, was droben ist, aufsteigen können .... Und vielleicht hat Gott, gleichwie er den Menschen sich zum Bilde und Gleichniße erschaffen, so auch die übrigen Geschöpfe gewißen anderen himmlischen Urbildern zu Gleichnißen nachgebildet" *). Die Gnosis, durch welche Origenes das höchste Ziel seines forschenden Sehnens und Hoffens: das Schauen Gottes und aller Dinge in Seinem Lichte, die zur höchsten Vollendung gediehene geistige Gottes- und Welterkenntnis (αἴσθησις θειοτέρα) schon hienieden vorwegzunehmen und prälibiren zu können meint, ist wesentlich auch tiefere Einsicht in die theologische Bedeutung der Natur, die er freilich oft genug in der Form wunderlich willkürlicher allegorischer und typologischer Deuteleien von sich gibt und die ihn nicht davon abhalten kann, die Materie für ein den gefallenen Menschenseelen wie zur Strafe auferlegtes gefängnisartiges Joch, einen das Geistige verunreinigenden und hemmenden Mittelzustand anzusehen, welcher dereinst durch einen allgemeinen Weltbrand aufzuheben, ja zu vernichten sei**).

§. 5. Fortsetzung. Viertes und fünftes Jahrhundert.

Seit dem Zeitalter Constantins, mit welchem die durch äußere Widersacher gedrückte Lage der Christenheit aufhört, beginnen die bis dahin mehr oder weniger isolirten Standpunkte der abendländischen und der morgenländischen Theologie in Beziehung zu einander zu treten und sich wenigstens theilweise gegenseitig zu durchdringen. Die Occidentalen werden spiritualistischer, und zwar nicht blos in vortheilhaftem Sinne, durch reinere Vergeistigung ihrer Gottes- und Weltanschauungen, sondern zum Theil auch in abstracter Weise, so daß sie bis zu mistrauischem und verachtendem Verhalten zur Natur fortgehen. Denn wie bereits ein Lac-

*) In Cantic. lb. III, p. 81. Als Beispiel für das abbildliche Verhalten auch außermenschlicher Naturwesen zur himmlischen Welt führt er hier das Senfkorn Matth. 13, 33 an.

**) „Consumetur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo", agt er geradezu de princc. II, 3, 2. Doch stellt er anderwärts den Weltbrand mehr als ein bloßes Läuterungsfeuer dar, wie er denn auch zuweilen die Auferstehung des Leibes gelehrt haben muß (nach dem fragm. de resurr. ed. Paris. T. I, p. 35). — Vgl. übrigens auch de princc. III, 5, 4; contr. Cels. II, 42 sqq.

tanz sich höchst geringschätzig über den Werth der Naturforschungen und physikalischen Speculationen ausgesprochen hatte*), so urtheilt der Origenist Hilarius von Poitiers überaus kühl über die Bedeutung der Naturwesen für die symbolische Abschattung und Illustration des Göttlichen, das er als der menschlichen Intelligenz schlechtweg unerreichbar und unfaßlich darzustellen liebt**); und auch Augustinus erklärt sich wenigstens hinsichtlich des Werthes der natürlichen Elemente im Sacrament — ganz abweichend von seinem älteren Landsmanne Tertullian — entschieden spiritualistisch, und nennt einmal alles Körperliche etwas nothwendig Trügerisches, weil dem sicheren Untergange Geweihtes***). Doch ist er darum weit entfernt davon, die hohe Bedeutung der Natur als symbolisch-analogischer Erkenntnisquelle für das Wesen der Gottheit und der himmlischen Dinge zu verkennen. Gott, als ewiger Grund aller Form und Urbild aller Schönheit, gibt sich in allen sinnlichen Dingen irgendwie kund: sie sind allzumal Zeichen und Abbilder seiner Herrlichkeit; die ganze Schöpfung ist ein großes Buch der Natur, das, gleich demjenigen der Schrift, — und zwar so, daß es derselben zur Grundlage und Vorbereitung dient — von Gotte Zeugnis gibt. Die Naturdinge in ihrer stufenmäßigen Zunahme an Bedeutsamkeit für das göttliche Urbild sind gleichsam die Leiter, auf welcher man zunächst bis zur menschlichen Seele, dem adäquatesten Abbilde (oder Ebenbilde) der Gottheit, dann von dieser bis zu Gott selbst emporsteigen muß. Alle Creaturen, selbst die niederen, spiegeln das Geheimnis der göttlichen Dreiheit irgendwie ab, wiewohl dasselbe erst in der menschlichen Seele zu vollkommener Abprägung gelangt. Denn alle Dinge sind ja nach 1 Mos. 1, 31 „sehr gut" geschaffen;

*) S. z. B. de opif. Dei cap. 1.

**) S. namentlich De trinit. l. I, c. 19: „Comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est: sed infirmitas nostrae intelligentiae cogit species quasdam ex inferioribus, tamquam superiorum indices, quaerere, ut rerum familiarium consuetudine admonente, ex sensus nostri conscientia ad insoliti sensus opinionem educeremur. Omnis igitur comparatio homini potius utilis, quam Deo apta" etc. Vgl. IV, 2; VI, 9; VII, 28.

***) Soliloqu. II, 32; vgl. Conf. VII, 17.

allen hat Gott die Spuren seiner ewigen Schönheit auch ihrer äußeren Form nach aufgeprägt; in alle hat er die Keime seiner göttlichen Liebe gesenkt, selbst in die Bäume und Thiere an ihrem Theile*). — Man erkennt in diesen Anschauungen deutlich die glücklich vollzogene und fruchtbare Verschmelzung der tertullianischen Ideen von der magistra natura mit jener wesentlich der platonischen Philosophie entstammenden speculativen Weltanschauung, nach welcher alles Sichtbare ein Spiegelbild der unsichtbaren göttlichen Idealwelt ist, und welcher wir auch bereits bei den Alexandrinern des dritten Jahrhunderts begegnet waren.

Ungefähr denselben Standpunkt naturtheologischer Weltbetrachtung halten die gleichzeitigen bedeutendsten Kirchenväter des Orients ein, bei denen demnach der origenistische Spiritualismus durch eine concreter realistische, objectiv-kirchlichere Haltung im Sinne der traditionalen Richtung des Abendlandes ermäßigt und zu inhaltsvollem, lebenskräftigem Idealismus fortgebildet und verklärt erscheint. Gleich dem Vater des Mönchthums, dem hl. Antonius, der auf die Frage, wie er es in seiner Einsamkeit ohne Bücher aushalten könne, antwortete: „Mein Buch ist die Natur der Dinge, worin ich das Wort Gottes lesen kann, wann es mir beliebt", betrachtete auch dessen Freund Athanasius die ganze Schöpfung als ein mit dem Riesenfinger der göttlichen Schöpferallmacht geschriebenes Buch, in welchem die Werke als Buchstaben durch ihre Stellung und harmonische Anordnung auf das unsichtbare Wesen des gütigen Schöpfers und Herrschers im Himmel hinzeigten, und das außer dem Vater auch den Sohn und sein Wirken in abbildlicher Weise zu erkennen gebe**). Gregor von Nazianz nennt die schon von Clemens v. Alex. hervorgehobene Dreiheit der Hauptschöpfungsgebiete: Himmel, Erde und Meer ein „*μέγα τοῦ Θεοῦ στοιχεῖον καὶ περιβόητον, ᾧ καὶ δη-*

---

*) S. besonders Conf. XI, 10; XIII, 47; X, 8; c. Faust. Mil. l. XXXII, c. 20; de doctr. chr. II, 40; de Civ. Dei VIII, 1; in Ps. 34; de trin. VI, 2; de lib. arb. II, 41. 42.

**) S. Orat. contr. gentt. (T. I, p. 37, ed. Colon.): „*ἀλλ᾽ ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης*", *κτλ.* — Vgl. de incarnat. verbi p. 99 D.

λοῦται Θεὸς σιωπῇ κηρυττόμενος", und weiß insbesondere die harmonische Ordnung in Himmel und Erde schön nachzuweisen und auf den alles ordnenden Logos, auf jene göttliche Weisheit, von der Salomo Spr. 8, 22 2c. handelt, zurückzuführen*). Auch Basilius der Große, den G. H. v. Schubert mit Recht einen „vertrauten Freund der Natur" nennt und von dessen lieblicher Schilderung des schönen Thals am Irisfluße (in seinem Briefe an Gregorius) der Verfaßer des Kosmos rühmt, „daß sich darin Gefühle aussprächen, welche sich mit denen der modernen Zeit inniger verschmölzen, als alles, was uns aus dem griechischen und römischen Alterthume überkommen sei**), — auch er bezeichnet die Geschöpfe Gottes als „Buchstaben, in denen wir die treueste und größte Weisheit und Fürsorge des Schöpfers für die Seinen läsen", und nennt in seiner an trefflichen Nachweisungen der unendlichen Weisheit Gottes mittelst teleologischer Betrachtungen, sowie an sinnvollen moralischen Nutzanwendungen von den als Symbole menschlicher Gesinnungs- und Handlungsweisen aufgefaßten lebenden Naturwesen überaus reichen, und dabei wenigstens alle unnütze, spielend-willkürliche Allegoristik bei Seite laßenden (wenn auch nicht ganz von unkritischen und fabelhaften Einmischungen freien) Auslegung des Sechstagewerks die Natur ein „διδασκαλεῖον ψυχῶν λογικῶν καὶ τῆς θεογνωσίας παιδευτήριον"†).

Sein jüngerer Bruder Gregor von Nyssa repräsentirt einerseits die Richtung des Origenes in möglichst reiner und voller

*) S. Orat. XII, p. 199 C; XXVI, p. 147 2c. Wenn er Or. XXXVII, p. 598 B es für absurd und unmöglich erklärt, Similia aus der niederen Erdennatur zur Illustrirung höherer göttlicher Thatsachen und Verhältniße zu verwenden, so bezieht sich dies nur auf die symbolisch-analogische Erläuterung des Mysteriums der Trinität, und zwar speciell auf den ganz abstracten Thatbestand, daß es verschiedentlich subsistirende Dinge mit Einer Wesenheit geben könne. Doch sucht Gregor diesen dann selbst durch verschiedene Beispiele aus der Thierwelt, von mehrfacher generatio, Verwandlung u. s. w., sowie durch Anführung der Trias der Protoplasten: Adam, Eva, Seth zu erläutern und zu erhärten.

**) S. Schubert, Geschichte d. Seele, 3. Aufl. S. 208; Humboldt, Kosmos, Bd. II, S. 28.

†) Homil. II in Hexäem; vgl. die Rede von der Dankbarkeit gegen Gott; auch Hom. III in Hex. p. 31 B. C. ed. Garnier.

Fortentwicklung, und erscheint andererseits in vielfacher Hinsicht als Geistesverwandter oder Vorläufer der naturtheologischen Ideen Augustins. Wie dieser erblickt er — der Erste unter allen Kirchenvätern — in den drei Grundkräften der menschlichen Seele (die er entweder nach Plato als *νοῦς, θυμός, ἐπιθύμησις*, oder auch, mit Rücksicht auf die höheren Erscheinungen des geistigen Bewußtseins, als *πνεῦμα, λόγος, νοῦς* bezeichnet) das Ebenbild der drei Personen der Gottheit*). Der Mensch ist ihm überhaupt die mikrokosmische Zusammenfaßung der ganzen Natur in idealer höherer Potenz und ebendarum das vollkommenste Spiegelbild des göttlichen Schöpfers. Wie seine geistige Wesensseite die Fülle der herrlichen Eigenschaften des unsichtbaren Gottes abspiegelt, nach Art eines kleinen Stückchens Glas, welches das ganze Bild der Sonne reflectirt, so kehren in seinen niederen Wesenstheilen und Lebensfunctionen die Eigenthümlichkeiten der niederen Naturstufen in idealer Reproduction wieder: in seinem vegetativen Leben, als Wachsthum, Ernährung ꝛc. das Leben der Pflanzen; in seinen fünf Sinnen und deren Verrichtungen das der Thiere**). Auch schon der unbelebte Makrokosmos, die elementare Welt, ist ein Abbild des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften. Nicht blos das geheimnisvolle Verbreitetsein der menschlichen Seele in allen Theilen ihres Leibes, auch die zwischen dem Himmel — als Sinnbild der Unveränderlichkeit — und der Erde, als Sinnbild der Zeitlichkeit und Veränderlichkeit, vermittelnde Luft sammt den oberen und unteren Waßern liefert ein Abbild der überall wirkenden und sich weise bezeugenden göttlichen Allgegenwart***). — Die symbolisch-analogische Betrachtungsweise ist ihm überhaupt das vorzüglichste Mittel für die Erkenntnis des Daseins und der Natur Gottes, wenngleich er an manchen Orten in mehr skepti-

*) De eo quid sit ad imag. Dei et sim. p. 26—31; Orat. catech. 2. An der ersteren Stelle sagt er: „*ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν θεὸν γνώρισον. ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος τὴν τριάδα ἐπίγνωθι δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων. ὑπὲρ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα αὕτη καὶ πιστοτέρα*“.

**) De anim. et resurr. p. 188; 196 ꝛc.

***) De hom. opif. c. 1; vgl. de iis qui praemat. abrip. p. 331 ꝛc. — Vgl. unten §. 57. Anm. 1.

scher Weise das Ungenügende aller Analogie für die Darstellung des Göttlichen sehr stark betont*). Besonders tief und schön weiß er die Mysterien der Taufe und des Abendmahls durch natürliche Analogieen zu erläutern; die wunderbar neugebärende Wirkung des Taufwaßers parallelisirt er der Samenfeuchtigkeit des Menschen, dieser gestaltlosen flüßigen Substanz, aus welcher später ein Embryo und ein menschlich belebtes und begabtes Kind werde; die Verbindung des verklärten Christus mit dem Brot und Wein der Eucharistie aber vergleicht er am liebsten mit der Annahme des menschlichen Fleisches durch den Logos, wobei er freilich einerseits in einen feineren Doketismus, andererseits in eine der römischen Brotverwandlungslehre nahe verwandte Ansicht verfällt. — Die Vorliebe für Illustrirung der christlichen Glaubenswahrheiten durch natürliche Bilder und Gleichniße theilen mit dem Nyssener — jede in ihrer Weise — sowohl die verstandesmäßig nüchterne und klare Schule der Antiochener (besonders Chrysostomus, dessen Homilieen reich an herrlich durchgeführten Similes der treffendsten Art sind und der beide Weisen der natürlichen Gotteserkenntnis, den *τρόπος τοῦ συνειδότος* und den *τρόπος διὰ ἁπάσης τῆς κτίσεως*, also die Gewißens- und die äußere Naturtheologie gleich hoch hielt**); aber auch Theodorus v. Mopsuestia u. s. w.), als auch die mehr zu mystischen Anschauungen hinneigende Richtung der Aegypter, von welchen der tiefsinnige Makarius seine Homilieen zum Theil mit schwülstig gehäuften Bildern überlädt und diesen übertriebenen Bilderreichthum damit zu entschuldigen sucht, daß er sagt: „*αἱ γὰρ παραβολαὶ ὥσπερ πρόςωπα ἔχουσιν εἰς τὸ πνευματικὸν ἔργον*"***), während Cyrill von Alexandrien seine zum Theil sehr sinnig gewählten Vergleichungen im Dienste einer eifrigen, gegen Kaiser Julian und die Nestorianer gerichteten Polemik verwendet. — Der wahrscheinlich gleichzeitige Nemesius von Emesa lieferte in seiner Schrift „von der Natur des Menschen" eine natürliche Theologie propädeutischer Art, worin er, bei ziemlich skeptischem Verhalten

*) Vgl. Contr. Eunom. XII, p. 727; Orat. catech. 2 mit Hom. XII in Cant. p. 650 ꝛc.

**) Homil. XI, Tom. V, p. 53.

***) Homil. XLV, §. 7.

gegen den Werth der Natur überhaupt als theologischer Erkenntnisquelle*), das Dasein, die specielle Fürsorge und weltregierende Güte Gottes, sowie die sittliche Freiheit des Menschen aus den natürlichen Regungen des menschlicheu Instincts und Bewußtseins zu erweisen und den Menschen als Mikrokosmus, als beherrschenden Schlußpunkt der von den niedersten irdischen Geschöpfen zur Geisterwelt stetig aufsteigenden Stufenleiter der geschaffenen Dinge, als Anfangspunkt der stets vollkommener werdenden Engelwesen, als Spiegelbild Gottes und zugleich auch des Universums oder als „einendes Band beider Welten", der sinnlichen und der übersinnlichen, darzustellen suchte. Er scheint zwar einmal sehr niedrig über die Weltstellung des Menschen zu urtheilen, indem er ihn als ein vernünftiges Thier, welches sterblich, der Wißenschaften und der Künste fähig sei, definirt; betont indessen anderwärts sehr entschieden die Herrschaft über die Natur, zu welcher er berufen sei und die Gnadenerweisungen der Sündenvergebung, Unsterblichkeit und Auferstehung, die ihm zu Theil werden könnten**).

Von den späteren Kirchenvätern verdienen hier noch besondere Erwähnung: Gregor der Große, der um seiner moralischen Nutzanwendungen willen sich mit großer Vorliebe in mannichfachen Allegorieen und zum Theil sehr spielenden symbolischen Vergleichungen erging; Isidor von Sevilla, welcher in seinen „Etymologieen" zuerst „absichtlich nach den Eigenschaften der Dinge forschte, um den Buchstaben der Schrift zu illustriren und auszuschmücken" ***); und Maximus der Bekenner, dessen tiefsinnige mystische Speculation auf den ähnlichen Weltanschauungen des Nysseners fußt und dessen zwar ebenfalls sehr zahlreichen, aber immerhin maaß- und geschmackvoll gehaltenen Bilder jedenfalls von größerer Naturfrische und Originalität der Betrachtungsweise zeugen, als die irgend eines anderen Theologen der letzten Jahrhunderte des kirchlichen Alterthums. Vgl. §. 7.

---

*) Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, cap. 13, p. 92.

**) Vgl. c. 1, p. 21 mit p. 26 und 19.

***) S. Dursch, Symbolik der christlichen Religion, Bd. II, S. 15.

II. Mittelalter.

§. 6. Die mittelalterliche Scholastik.

Als unmittelbarster lehrhafter Abdruck und treueste Vertreterin des kirchlichen Glaubensbewußtseins theilt die Scholastik des mittelalterlichen Katholicismus dessen characteristische Grundrichtung auf falsche Verdiesseitigung des Göttlichen und überschwengliche Vergöttlichung, ja Vergötterung des Creatürlichen auf das Vollständigste. Mit dieser, zumal in der Lehre von der Kirche und den Sacramenten stark hervortretenden Neigung zur Confundirung des Göttlichen und Geschöpflichen contrastirt seltsam die abstracte Scheidung zwischen dem stark spiritualisirenden Gottesbegriff und der für absolut unzureichend zur abbildlichen Darstellung der tieferen Wesensseiten der Gottheit erklärten geschöpflichen Natur, wie sie auf der andern Seite wiederum vorgenommen wird. Die Natur bleibt durchweg lediglich propädeutische Erkenntnisquelle für Gott und die göttlichen Dinge; und wird auch da, wo in gewißer Weise eine Natur in Gott, ein reales absolutes Urbild der geschaffenen Naturwelt anerkannt wird, doch mit kühler Skepsis behandelt und in keinerlei nähere Beziehung zu jener urbildlichen Fülle und Tiefe der Gottesnatur gesetzt.

Anselm widmet der Natur als Mittel zur Erläuterung und tieferen Ergründung des göttlichen Wesens wenige oder keine Aufmerksamkeit; desgleichen der seiner ganzen Geistesrichtung nach skeptische Abälard; und die theologische Naturbetrachtung, mittelst welcher Gilbertus Porretanus das Wesen des Schöpfers zu beleuchten sucht, faßt in ziemlich dürrer, scholastisch steifer und unlebendiger Weise lediglich die vorstufliche Bedeutung der Natur im Gegensatz zur Offenbarung ins Auge*). — Der Lombarde lehrt zwar, jedes Geschöpf könne zur Bezeichnung Got-

*) De sex principp. c. 1. Vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. VII, S. 472.

tes benutzt werden und alles Zeitliche könne dazu dienen, uns zum Genuße des Ewigen zu verhelfen: aber er betont dabei sehr stark das Unzureichende jeglichen Vergleichs von Geschaffenem mit dem unendlich erhabenen, absolut übercreatürlichen Schöpfer. Selbst der Trinitätsbegriff sei nur ein unvollkommenes Zeichen Gottes. Die von Gott selbst angeordneten und geweihten Hauptzeichen seien aber die Sacramente, sofern dieselben dem Menschen nicht blos zur Demüthigung und Uebung seines Glaubens und seiner Tugend, sondern auch zu seiner (symbolischen) Belehrung ertheilt seien*). — Thomas von Aquin legt zwar der Erkenntnis Gottes aus der Natur im Allgemeinen einen ziemlich hohen Werth bei, versteht aber darunter durchaus nur jene von Paulus Röm. 1, 20 angedeutete niedere Naturtheologie, was daraus hervorgeht, daß er die materiellen Substanzen überhaupt vorzugsweise nur von Seiten ihrer Unähnlichkeit mit den übersinnlichen Dingen vergleicht, mithin ziemlich einseitig die via negationis oder remotionis, selten nur die via eminentiae und positionis in seiner Deduction göttlicher Attribute aus creatürlichen Erscheinungen betritt**). An einigen Stellen scheint er sogar ganz alle Erkennbarkeit Gottes aus der Natur zu bestreiten***). Doch faßt er anderwärts wieder die Geschöpfe als bedeutsame Worte Gottes, die eine zum Menschen als mikrokosmischem Einheitspunkte der materiellen und der immateriellen Welt, stetig emporstrebende Stufenleiter bildeten. Vier Hauptstufen sind es, in denen

*) Sententt. l. I, c. 1.

**) Summ. theol. I, qu. 12. a. 12 beschreibt er diese cognitio naturalis als eine dreifache: „Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod sc. omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod sc. ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia super excedit“. — Die v. eminentiae ist also hier in einer solchen Weise beschrieben, daß sie nahezu mit der via remotionis zusammenfällt.

***) Summ. theol. III, 50: „Divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata“; und Summ. philos. II, 3. qu. 103. a. 2: „Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non sec. rat. speciei; de Deo autem nullo modo“. Vgl. Ritter, Bd. VIII, S. 330. 331.

das creatürliche Sein sich überhaupt nach ihm entwickelt: 1) die des bloßen Seins, oder der anorganischen Wesen; 2) die des belebten Seins, oder der vegetabilischen Welt; 3) die des belebten und zugleich empfindenden Seins, oder des Thierreichs, und 4) die des nicht blos belebten und empfindenden, sondern auch erkennenden Seins, wie es dem Menschen zukommt*). — Uebrigens nimmt Thomas, trotz seiner im Ganzen abstract geistigen Auffaßung vom göttlichen Wesen, doch auch eine Art von Natur oder receptivem Princip in demselben an, sofern er wenigstens die reale Existenz ewiger Ideen in ihm mit Plato ziemlich entschieden behauptet**). Noch bestimmter thut dies sein großer Gegner Duns Scotus, der überhaupt unter allen Scholastikern sich am meisten einer wahrhaft persönlichen Vorstellung vom Wesen der Gottheit näherte und eben hiedurch für eine ersprießliche Fortbildung des Trinitätsbegriffes mehr als alle Uebrigen leistete***). Von der cognitio Dei naturalis indessen hatte derselbe ganz ähnliche Ansichten, wie Thomas. Nur nothwendige Wirkungen Gottes lehrt nach ihm die Natur erkennen: die freien Lebens- und Liebesäußerungen seiner Gnade fallen über das Bereich des natürlichen Erkennens hinaus in das der Offenbarung. Ja selbst alle natürliche Erkenntnis erlangt nach ihm ihre Sicherheit erst dadurch, daß man sie im Lichte der Ideen erwirbt und erfaßt, die Gott selbst von den natürlichen Dingen hat†). — Aehnlich Albertus der Große, nur daß dieser innige Freund der Natur und geschickte Bearbeiter ihrer Kräfte im Dienste einer jedenfalls harmlosen und unschuldigen Magie, — trotz aller Entschiedenheit, womit er die absolute Erhabenheit Gottes über alles Geschöpfliche und seine nur mystische oder symbolische Erkennbarkeit mittelst derselben betonte — doch noch ein gutes Theil mehr, als die bloße Existenz und die allgemeinsten und nothwendigsten Eigenschaften

---

*) Wir werden diese aus der aristotelischen Weltanschauung stammenden Kategorieen, deren sich theilweise auch Augustin u. Gregor v. Nyssa bedienten, namentlich bei Raymund von Sabunde wiederkehren und eine große Rolle spielen sehen.

**) Summ. I, qu. 15.

***) S. Sengler, die Idee Gottes, Th. I, S. 430 ꝛc.

†) Ritter, Bd. VIII, S. 440; vgl. 369. 379.

der Gottheit in dem Buch der Werke abgespiegelt fand. Lehrte er doch selbst, daß sich überall in den natürlichen Dingen und ihrem Leben Spuren und Abbilder der Trinität auffinden ließen, und daß das Reich der Natur, wenngleich materiell und deshalb dem geistigen Reiche der Gnade entgegengesetzt, doch auf dieses angelegt sei, sofern es aus einem der bildenden, formenden und verklärenden Einwirkung des Geistes bedürftigen Stoffe bestehe*). — Seit der Wiedererneuerung des Nominalismus durch Occam im 14ten Jahrhundert fand wieder eine entschiedene Skepsis bei den meisten Scholastikern Eingang, durch welche jede natürliche Erkennbarkeit Gottes geleugnet und eine unübersteigliche Kluft zwischen den Gebieten des sinnlich-empirischen Wißens und des Glaubens an das Uebersinnliche befestigt wurde.

§. 7. Die mittelalterliche Mystik.

Während die Scholastik zu abstracter Auseinanderhaltung des Göttlichen und des Natürlichen hinneigt, ist es der Mystik mit ihrer practisch-ethischen Grundrichtung eigenthümlich, Gott und Natur im Inneren des eignen Selbst zu vermischen und in unklarer Ueberschwenglichkeit ineinander überfließen zu laßen. Der Mystiker will einerseits die Gottheit mit aller Gewalt, mit der größten Inbrunst contemplativer Andacht in sich verspüren, erfahren, ja produciren, und andererseits die Welt in diesen Selbstvergottungsproceß hineinziehen, sie durch denselben überwinden, ja in ihm absorbiren. Deshalb bringt er es zu keiner klaren Scheidung und wechselseitigen Beleuchtung dieser drei Factoren; vor lauter Intuition und Contemplation kann er nicht zur ächten, freien Speculation gelangen. Und während es der abstracten Dialektik des Scholastikers schwer hält, eine urbildliche Natur als nothwendige (modale) Wesensäußerung in der Gottheit anzuerkennen, lauft die Mystik beständig Gefahr, die niedere geschöpfliche Natur mit ihren Processen in dieselbe hineinzuver-

*) Er sagt zwar: „Deus non univocatur cum creatura in aliquo .... Similitudo autem finiti et proprietas ad infinitum nulla est“ (s. Ritter, Bd. VIII, S. 197), statuirt indeßen anderwärts in ziemlich ausgedehntem Maaße eine mystische und symbolische Benutzung der Natur zur Erkenntnis des Schöpfers; s. Ritter, S. 248.

legen und so einer pantheistischen Ineinanderwirrung von Gott und Welt anheimzufallen.

Schon die theologische Mystik des Pseudodionysius Areopagita aus dem 6ten Jahrhundert, die den meisten mystischen Richtungen des Mittelalters zur Grundlage dient, trägt diesen Character im Wesentlichen an sich. Auf neuplatonischer, also wesentlich heidnischer Speculation fußend leugnet dieselbe einerseits alle Erkennbarkeit des abstract geistig, ja als völlig attributloses dunkles Nichts gedachten Gottes und behauptet, indem sie solchergestalt, ächt skeptisch, fast nur die via negationis der Gotteserkenntnis gelten läßt: Gott habe sich in seinen Werken nur verborgen; nicht sei er in ihnen offenbar und mittelst ihrer ersichtlich*). Und doch verlegt sie andererseits wieder den niederen diesseitigen Naturproceß einer ekstatischen Liebe zu seinen Geschöpfen in Gott hinein — entsprechend der ekstatischen Liebe, die der Mensch Gotte schuldig sei —; behauptet also: „Gott fließe über wegen seiner Ueberfülle", und laße seine geistigen Geschöpfe, die Engel und die Menschenseelen in successiver Stufenfolge aus sich emaniren, so daß auf diese Weise die dreifach abgestufte Hierarchie oder Rangordnung der himmlischen und der kirchlichen Gemeinschaft entstehe**). — Daß der nächste bedeutende Nachfolger des Areopagiten: Maximus, der mit dieser spiritualistisch-

*) S. de theol. myst. I, 2 und namentlich de coel. hierarch. c. 2. §. 3, wo Dionys. unähnliche Bilder und Gleichniße des Göttlichen, welche nur negative Rückschlüße auf dessen Wesen gestatteten, sogar für angemessener zur richtigen Würdigung seines unendlich erhabenen Charakters erklärt, als einigermaßen ähnliche. Nur Negationen seien wahr in göttlichen Dingen; alle positiven Aussagen seien hier unzureichend, und eben darum auch unvermögend, unseren Geist aufzurichten und zu Gott emporzuheben. Es sei beßer durch die Misgestalten und das Unangemessene der Figuren zu remotiven Schlüßen auf das Göttliche angetrieben zu werden, als sich durch Betrachtung allzu schöner und reizender Gleichniße der himmlischen Dinge zu Meinungen verführen zu laßen, wie etwa diese: „die himmlischen Naturen seien leuchtende, von Gold erglänzende Wesen, mit prächtigen Gewändern angethan" u. s. w. (!) Uebrigens gebe es doch eigentlich nichts gänzlich Unschönes, was demnach völlig ungeeignet zum Vergleiche mit dem Göttlichen wäre; denn — 1 Mos. 1, 31.

**) S. namentl. de divin. nomin. c. IV; de hier. coel. 2c. —

mystischen Richtung eine gut kirchliche (chalcedonensisch-rechtgläubige) Haltung verband, einer symbolischen Illustrirung des Göttlichen durch Naturanalogieen in weit höherem Grade zugethan war, haben wir bereits §. 5 gesehen. Ihm war die Schöpfung ein Mittel, die göttlichen Gedanken an gewißen creatürlichen Zeichen kennen zu lernen; wie die Schrift, so legte er die ganze Schöpfung symbolisch und allegorisch aus, oft in spielender, überschwenglicher Weise*). — Einen ganz ähnlichen Standpunkt wie Pseudodionys nimmt dagegen Scotus Erigena ein, dieser merkwürdige Vorläufer der späteren mittelalterlichen Scholastik und Mystik zugleich. Ihm ist Gott an sich eigentlich Nichts, ein unerkennbares, affect- und unterschiedsloses Wesen ohne wahrhaft persönliches Sein. Die drei Personen der Trinität sind ihm bloße bildliche Darstellungen der göttlichen Wesenheit, Theophanieen; aber auch jedes Geschöpf der sichtbaren, wie der unsichtbaren Welt faßt er als Theophanie, als Versichtbarung Gottes auf, so freilich, daß je höher und himmlischer das Wesen, ein desto deutlicheres Bild der Gottheit es ist. — Eigentlicher Pantheismus ist das offenbar nicht: doch streift es jedenfalls sehr nahe daran**).

Kirchlicher und eben darum auch naturfreundlicher und zu vollerer, richtigerer Würdigung der theologischen Bedeutung der Natur befähigt ist die Haltung der romanischen Mystiker des 12ten und 13ten Jahrhunderts. Ihr großer Chorage St. Bernhard zog bekanntlich gleich dem hl. Antonius das Studium des Buchs der Werke allem andern vor, und suchte vor allem „an der Erde zu lernen und an Bäumen, an dem Korne, den Blumen und am Grase". Doch hält er neben demselben auch das Buch des Gewißens hoch, von dem er sagt: „Est codex, in quo omnia nostra verba et facta stilo veritatis scribuntur, ad quem librum emendandum omnes alii libri sunt inventi"***). Ueberall erblickte er Bilder des Göttlichen, Analogieen der Liebe Christi und der Mysterien seines Erlösungswerkes, Spuren der hl. Dreieinigkeit. Seine Predigten, Tractate u. s. w. sind überschweng-

---

*) Quaestion. in script. qu. 13. p. 30 ꝛc.

**) Vgl. Sengler, a. a. O. S. 371 ꝛc.; Helfferich, die christl. Mystik, Bd. I, S. 193.

***) De int. dom. c. 28.

lich reich an Bildern und Allegorieen. — So betonte Hugo v. St. Victor, der getreue Erneuerer augustinischer Lehre und Weltanschauung, gleicherweise die Bedeutung der theologia naturalis externa wie der interna, erklärte die ganze Welt für eine Abspiegelung Gottes, ihre harmonische Schönheit und Ordnung für ein Mittel und einen Impuls, sich zum Himmlischen aufzuschwingen, ihre einzelnen Wesen für Buchstaben vom Finger Gottes geschrieben*). Die Trinität ist überall offenbar in den Creaturen, am vollkommensten in der vernünftigen Seele, der Krone und Blüthe der Schöpfung; daher selbst heidnische Philosophen im Stande waren, mittelst richtigen Gebrauchs ihrer Vernunft zur Erkenntnis der Trinität zu gelangen**). Denn mittelst des reinen und wahren Gebrauchs seiner Intelligenz erkennt der Mensch unmittelbar Gott. Die wahre Selbsterkenntnis, durch das innere Auge der intuitiven Anschauung, ist zugleich Erkenntnis des Göttlichen in uns***). — Weit spiritualistischer schon dachte Hugo's Nachfolger Richard, welcher indessen das große Verdienst hat, die auch naturtheologisch höchst bedeutungsvolle Construction des Mysteriums der göttlichen Dreifaltigkeit mittelst des Begriffs der Liebe zum erstenmale mit Geschick durchgeführt und mit Nachdruck geltend gemacht zu haben. — Ihren practischen Höhepunkt

*) De trib. diebb. cap. 3: „Diese ganze sichtbare Welt gleicht einem Buche, geschrieben vom Finger des HErrn; d. h. sie ist geschaffen durch göttliche Kraft und alle Geschöpfe sind Figuren, nicht als Erzeugniße menschlicher Willkür, sondern hingestellt durch göttlichen Willen zur Offenbarung und gleichsam als Merkmal der unsichtbaren Weisheit Gottes. Gleichwie aber derjenige, welcher nur so obenhin in ein offenes Buch hineinsieht, zwar Figuren erblickt, aber keine Buchstaben erkennt: ebenso sieht der thörichte und sinnliche Mensch, der nichts vernimmt vom Geiste Gottes, von den sichtbaren Creaturen wohl die Außenseite, aber ohne den Grund derselben zu begreifen". Vgl. In Dion. Areop. de coel. hier. V, 4.

**) De sacramm. I, p. III, c. 3 2c.; de trib. diebb. c. 17 und c. 21, wo die unmittelbare Gottbildlichkeit des Menschen als Vernunftwesens im Gegensatze zur entfernteren der übrigen Creaturen schön mit den Worten hervorgehoben wird: „Die Weisheit Gottes ist die Wahrheit; die vernünftige Creatur ist das Bild der Wahrheit; die Körperwelt der Schatten dieses Bildes".

***) De vanit. mundi p. 176 E.

erstieg die romanische Mystik später in dem armen und beschaulichen gottinnigen Leben der Bettelmönche, insbesondere in den Stiftungen des hl. Franziskus. Der überaus streng gemeinte und inhaltreich gefaßte Begriff der Armuth (leiblicher, wie geistlicher), welcher den Bestrebungen dieser merkwürdigen Gemeinschaften überhaupt zu Grund liegt, bedeutet im Wesentlichen nichts anderes als christliche Vollkommenheit, und zwar eine durch Contemplation und Askese bedingte Vollkommenheit, mithin den Inbegriff der practisch-ethischen Bestrebungen der Mystik*). Mit der energievollsten Bethätigung dieses practischen Strebens verband aber Franziskus das innigste Gefühl, die frischesten, glühendsten Sympathieen für das Leben der Natur und ihrer Wesen. Wie er überhaupt in der überströmenden Stärke seines religiösen Gefühls alles Himmlische und Göttliche sofort verdiesseitigte und durch seine beständigen Liebesthränen, durch den Honiggeschmack, den er bei Nennung des Namens Jesu auf seinen Lippen verspürte, durch die auch äußerlich an seinem Körper hervorgetretenen Wundenmale des mit feuriger Liebe umfaßten, oft und viel beweinten Gekreuzigten, den mystisch-sinnlichen Character des mittelalterlichen Katholicismus in stärkster Unmittelbarkeit an seiner eignen Person darstellte: so gewann für ihn das ganze Reich der Creaturen vermöge seiner heiligen, überschwenglichen Liebesgluth eine verklärte Gestalt und Geltung. „Die geringsten Creaturen nannte er seine Brüder und Schwestern; die Saaten, Weinberge, Bäume, Blumen, Sterne forderte er, als wären sie lebendig, zum Lobe des Schöpfers auf", sagt sein Schüler Bonaventura von ihm**). Der Höhepunkt dieser seiner Naturandacht ist der Sonnengesang (de lo frate Sole). Bekannt sind die Legenden von der paradiesisch-urmenschlichen Wunderherrschaft, die er auf Vögel, große und kleine, wilde und zahme Thiere ausgeübt haben soll. So soll auch sein Freund und Ordensgenoße Antonius von Padua einst den Fischen gepredigt haben, da die Menschen ihm zuzuhören verschmähten. — Wie Bonaventura, der systematische Vollender der südromanischen Mystik (neben Raymund Lull,

*) Vgl. Böhringer, K. Gesch. II, 3. S. 44.

**) Bei Böhr. a. a. O. 2, S. 558 ꝛc.

der die Mystik vielmehr zum Uebermaaße dialectischer Speculation steigerte und überspannte), dieser eigenthümlichen franziskanischen Form der practisch gestalteten contemplativen Mystik zuerst einen wißenschaftlichen Ausdruck in speculativem Systeme ertheilte, so popularisirte sie gleichzeitig der reichbegabte deutsche Minorit Bertholdt von Regensburg in seinen durch lebensvoll frisches Naturgefühl und durch verhältnismäßige sittliche Lauterkeit und evangelische Nüchternheit gleichsehr ausgezeichneten „Berg- und Wiesenpredigten", die er in den siebenziger Jahren des 13ten Jahrhunderts vor vielen Tausenden von Zuhörern hielt, von denen er weit und breit auf seinen Wanderungen durch die deutschen Gauen begleitet wurde. Mit bewundernswerther Naivetät und urkräftiger Naturwüchsigkeit des Ausdrucks weiß Bertholdt in diesen Predigten einen ganzen Vorrath der gesündesten und haltbarsten Elemente der scholastischen und mystischen Speculation seiner meist den niederen Volksklassen angehörigen Zuhörerschaft zugänglich zu machen; ermahnt sie also, dem Beispiele des hl. Bernhards folgend, von den Bäumen, Blumen u. s. w. zu lernen und in dem doppelten Schöpfungsbuche, dem des Himmels und dem der Erde fleißig zu forschen und zu lesen*); setzt ihnen die vier Hauptstufen des creatürlichen Seins nach Aristoteles und Thomas auseinander**); legt ihnen durch herrliche anagogische Betrachtungen die fröhliche Hoffnung auf das einstige selige Schauen Gottes nahe und weist sie auf die sichtbaren Zeichen hin, die der HErr tagtäglich in den Wundern seiner Schöpfung vor Aller Augen hinstelle***). Dabei ist er reich an kräftigen, auf das Wirksamste angebrachten, nie ermüdenden oder überschwenglichen Bildern, die

*) „Der almechtige Got hât iu zwei grôziu buoch gegeben, dâ ir an lesen und lernen sulet alle die wîsheit der iuch nôt ist an lîbe und an sêle, die iuch in daz himelrîche wîsen suln. Daz ist der himel und diu erde". S. die Kling'sche Ausg. seiner Predigten, S. 113. —

**) A. a. O. S. 364.

***) S. 387: „Der HErr thut täglich große Zeichen; man will es nur nicht dafür halten, aus Gewohnheit. So ist ein groß Zeichen die Sonne, nur daß ihr es gewohnt seid; daß man nun Korn wirft in die Erde und Gott es verfaulen läßt und aus dem faulen Korn anderes wachsen läßt, daß alle Welt gespeist wird. So macht er edlen

er mit freier Beredtsamkeit aus dem Leben oder der unmittelbaren Naturumgebung greift und worin er ebenso bedeutende Originalität, wie Frische, Klarheit und biblische Weihe seiner theologischen Weltanschauung bekundet*). —

Bertholdt bildet bereits den Uebergang zu den Vertretern der deutschen Mystik im 14ten Jahrhundert, welche, meist dem Dominikanerorden angehörig, ebenfalls hauptsächlich durch Predigten in der Volkssprache auf religiöse Verinnerlichung und sittliche Verjüngung ihrer Zeitgenoßenschaft hinstrebten und dabei sämmtlich dem Naturprincip als wesentlichem Factor im religiösen Leben und Erkennen eine gebührende Aufmerksamkeit widerfahren ließen. Von ihnen ist der kräftigste in Wahrheiten und Irrthümern Meister Ekkart, dieser tiefste Denker unter den Mystikern und „Erzvater deutscher Philosophie", in dessen tiefsinnigen Contemplationen sich vielfach die Gott und Welt ineinander überfließen machenden Ideen eines Erigena wiederholen. Gott ist ihm ein absolut, ja abstract einfaches Wesen, ein tiefer „Grund" ohne Eigenschaften und wesentliche Personen; „er ruht nicht, er ist nicht bewegt; in ihm ist Alles eins: Grasblättlein, Holz, Stein und alle Dinge — er ist Alles und auch Nichts". Dabei durchwest er alle Creaturen, wohnt aber auf wahrhaft göttliche Weise allein in der Seele des Menschen, in welcher „der Geschmack Gottes ist, nach dem sie

Wein aus sauerem Waßer. Denn die Reben ziehen ihren Saft aus der Erde und er versauert in ihnen. Und täglich thut er das Zeichen, daß die Erde auf nichts schwebt". — Vgl. auch S. 281 ꝛc.

*) Vgl. überhaupt das treffliche Referat J. Grimm's über die Kling'sche Ausgabe der Predd. Bertholdts in den Wiener Gelehrtenanzeigen B. XXXII, S. 194 ꝛc., wo als Hauptproben der Bertholdtschen Bildersprache u. A. angeführt sind: die Vergleichung der Ketzer mit im Finstern schleichenden Katzen; der vagabundirenden plündernden Kriegsknechte oder Schildknappen mit raubenden und doch dabei stets mager und dünnbeinig bleibenden Heuschrecken; der vier Radsterne am „michelen wagen" oder Siebengestirn mit den vier Cardinaltugenden, auf welchen man gen Himmel fahren müße; der rasch vergehenden Herrlichkeit dieser Welt mit dem „Blicke eines schnellen Reiters in eine flimmernde Krambude"; die Benennung der frommen Christen als „reiner und keuscher Turteltäubchen", Gottes als des „hôhen edelen adelars von dem hôhen himelrîche" u. s. w.

beständig Sehnsucht empfindet"*). — Freier von solchen pantheisirenden Extravaganzen und Ungeschicklichkeiten im Ausdruck ist Tauler, dessen plastische, blumenvolle und gleichnisreiche Sprache (besonders gern und oft führt er an „ein Gleichnis an der Sonne") zur Genüge zeigt, wie sein eifriges Dringen auf Entnaturung, auf Armuth des rechten Christen am Erkennen in Bildern und auf bildloses unmittelbares Verkehren und Leben mit Gott nicht etwa auf Naturfeindschaft oder geringschätzigem Urtheil über den theologischen Werth der cognitio Dei naturalis beruhe**). Vielmehr stellt er die der „gnadelichen Erkenntnis" als Vorstufe und Introduction vorangehende innere und äußere Naturerkenntnis sehr hoch***). Ins Gebiet der ersteren fällt bei ihm namentlich die analogische Erkenntnis der Trinität aus der niederen und der höheren Wesensdreifaltigkeit der menschlichen Seele. — Suso's Weltanschauung sodann ist eine durch und durch hochpoetische; er „sieht Alles in Bildern und Zeichen"; alles Sinnliche wird ihm ein Symbol des Höheren, wie in seinen merkwürdigen Erlebnissen

*) Ritter, Bd. VIII, S. 508; vgl. S. 504 ꝛc.; auch Sengler, Idee Gottes, I, S. 458 ꝛc.

**) Es könnte dies so scheinen nach Stellen wie „Nachfolge des armen Lebens Christi", I, Nr. 54: „Wann natürliche Erkenntnis ist in Bildern und in Formen; und mit Bildern mag der Mensch Gott nicht erkennen, sondern ohne Bilder soll er Gott erkennen. Wann ein Lehrer spricht: Wer Gott erkennen soll, der muß entblößet sein von aller creatürlichen Kunst" ꝛc. Aber das Natürliche ist ihm keineswegs etwas absolut Gottwidriges. Das geht z. B. aus dem hervor, was er Nr. 63 ebendas. sagt: „Man spricht von natürlichen Menschen, daß sie seien schädliche Menschen: aber ich spreche, daß ein rechter natürlicher Mensch ein lauterer Mensch ist". Hier redet er auch von einem natürlichen Adel des Menschen, der aber bekleidet werden muß mit göttlichem Adel — s. Nr. 81. — Vgl. Suso's bekanntes Apophthegm: „Ein gelaßener Mensch wird entbildet von der Creatur, gebildet mit Christo und überbildet in Gott".

***) A. a. O. Nr. 55: „Auch ist natürliche Erkenntnis zuzusprechen: d. i. so der Mensch stehet in Zweifelung und ihm noch gebristet Unterscheides und Wahrheit, so muß er Unterscheid suchen in ihm (also cogn. nat. interna od. insita), oder außer ihm (cogn. nat. externa). Wann der Wahrheit kann Niemand geleben, er erkenne sie denn zuvor . . . . . . Wann das natürliche Erkenntnis, so es wohl will, führt den Menschen in gnadelich Erkenntnis" u. s. w.

und Schicksalen, so auch in seinen Predigten und erbaulichen Schriften*). — Bei Ruysbroek treffen wir einerseits auf dieselbe innige Sympathie und kindliche Freundschaft mit den Wesen der vernunftlosen Schöpfung, z. B. Vögeln, Pflanzen u. s. w., wie sie der hl. Franziskus hegte; andererseits freilich auch auf überkünsteltes Spiel mit dem Uebermaaße allegorischer Deutungen und symbolischer Vergleichungen; mit Zahlensymbolik und gesuchten Emblemen aller Art u. s. w**). — Weit nüchterner, ja in manchen Stücken fast naturverachtend erscheint die Anschauung des Verfaßers der „deutschen Theologie", wie denn auch bei Gerson und Thomas v. Kempen, den beiden anderen Hauptvertretern der Mystik des 15ten Jahrhunderts das naturtheologische Element etwas stark in den Hintergrund der mystischen Betrachtungen und Speculationen gerückt wird. Bei jenem scheint diese Neigung aus seinem philosophischen Nominalismus, bei diesem aus seinem in den Schulen der Brüder vom gemeinsamen Leben durchgemachten religiös-wißenschaftlichen Bildungsgange, dem sich von da her nothwendig eine gewiße Gleichgiltigkeit gegen alles natürliche Wißen mittheilen mußte, herzurühren***).

§. 8. Die mittelalterliche Naturtheologie. — Raymund.

Zur Seite geht diesen speculativen Bestrebungen der Scholastik und der Mystik, sich bald mit ihnen verbrüdernd und durchdringend, bald in bewußte Opposition zu ihnen tretend, eine dritte Entwicklungsreihe mittelalterlich-christlicher Weltanschauungen, die ihr Absehen unmittelbar auf die Natur als Mittel zu tieferer Ergründung des göttlichen Wesens richtet und deshalb als mittel-

*) Vgl. Ullmann, Reformatt. vor d. Ref. II, S. 207.

**) Proben dieser übertriebenen Symbolisirungs- und Allegorisirungssucht enthält in besonders großer Zahl seine „Expoficie über Mosis Tabernakel". Vgl. Böhringer a. a. O. II, 3, S. 608.

***) Schon Gerhard Groot, der Stifter dieser Gemeinschaft, verachtete die weltlichen Wißenschaften, insbesondere die Naturwißenschaften ziemlich stark, da er sie aus eigner Erfahrung von einer besonders schlimmen Seite her kennen gelernt hatte (vor seiner Bekehrung hatte er viel Magie, Astrologie u. dgl. getrieben). S. Böhringer a. a. O. S. 621. Den classischen Studien dagegen waren die Fratres stets von ganzem Herzen zugethan.

alterliche Naturtheologie im engeren Sinne bezeichnet werden muß, wenngleich nicht alle ihre Vertreter speciell und ausdrücklich die Bezeichnung theologia naturalis oder eine verwandte für ihre hieher gehörigen Werke gewählt haben*). Man kann die hieher gehörigen Versuche im Wesentlichen in zwei Hauptgruppen zerlegen, deren eine die naturtheologischen Werke von exegetischer Form und Methode, oder die Symboliken und allegorischen Sammelwerke begreift, während die andere aus eigentlichen natürlichen Theologieen dogmatischer oder systematischer Art besteht.

Die Werke der ersteren Art, die man im Allgemeinen auch der biblisch-hermeneutischen oder isagogischen Art zuzählen kann, und deren eine nicht geringe Zahl ist**), fußen alle theils auf der schon §. 4. erwähnten Clavis Melito's, die im Mittelalter (besonders durch Theodulf v. Orleans zur Zeit Karls d. Gr. und durch den älteren Bischof Eucherius v. Lyon im fünften Jahrhundert) zahlreiche Erweiterungen, Zusätze und bereichernde Interpolationen erfuhr und eins der beliebtesten Hilfsbücher für biblische Forscher, Prediger, Lehrer der Rhetorik u. s. w. gewesen zu sein scheint; theils auf Isidors Etymologieen und Beda's des Ehrwürdigen, sowie anderer Aelterer Schriften „De naturis rerum“. So schrieb Rhabanus Maurus ein Werk „De Universo“ oder: „De sermonum aut rerum proprietate et mystica significatione“, worin er den in den genannten älteren Werken gesammelten symbolisch-allegoristischen Stoff in eins zusammenzuziehen suchte; ein ähnliches lieferte der Schotte Aldhelm, vielleicht ein Bruder Erigena's, und noch viele Andere, namentlich Schotten. Aus dem späteren Mittelalter gehören hieher die Summa quotmodis (oder der Oculus scripturae sacrae) des Alanus ab Insulis; des Abtes Garnerus de

*) Vgl. L. Schmid a. a. O. S. 102 ꝛc., wo eine treffliche dogmengeschichtliche Darstellung, wenigstens eines Theils dieser naturtheologischen Vorläufer der Theologia nat. Raymunds (als der ersten umfaßenderen systematischen Behandlung unsrer Disciplin) gegeben ist.

**) Der Benedictiner Pitra in seinem Spicilegium Solesmense, T. III, p. XXVIII führt nicht weniger als 23 Verfaßer solcher Werke an und zwar sind dies nur solche, die Schriften dieser Art unter dem Titel De naturis rerum oder De proprietatibus rerum geschrieben haben. Aus den bedeutenderen dieser Werke liefert Pitra reichhaltige Auszüge.

Rupeforti von Clairvaux „Angelus"; des Canonikus Garnerus v. St. Viktor „Gregorialis liber, s. explanationes allegoricae biblicae" (ein Auszug aus Gregors des Gr. moralischen Auslegungen der Schrift); des Cardinals Petrus de Mora, gen. Cardinalis Capuanus, „Rosa alphabetica" oder Summa de arte praedicandi" (auch Regula sermocinandi genannt), ein besonders reichhaltiges, alphabetisch geordnetes Sammelwerk; des Dominikaners Thomas Cantipratanus Schrift „De naturis rerum"; des Vincentius von Beauvais „Speculum naturale" (um 1250); auch manche der unter dem Titel „Speculum Ecclesiae" erschienenen Werke*); des Bartholomäus de Glanville „Proprietates rerum"; der „Liber moralitatum" eines Ungenannten**); endlich auch mehrere poetische Allegorieensammlungen, namentlich die „Aurora" des Petrus v. Riga und der „Hortus deliciarum" Hermanns van Werdin, die sich wie abkürzende und in Reime gebrachte Auszüge aus jenen längeren Werken ausnehmen***). — Allzu reiche und kostbare Schätze liegen in dieser so umfaßenden und mannichfaltigen Literatur allerdings nicht beschloßen. Diese unglaublich zahlreichen, immer wieder anders gewendeten und gedeuteten, geordneten und motivirten Bilder und Bildchen, Embleme und Typologieen, Allegorieen und Moralitäten, mit ihrer oft ekelerregenden unexegetischen Willkür, Kritiklosigkeit und Geschmacklosigkeit, nehmen sich gleichsam aus wie künstlich getrocknete Pflanzen, wie die in Spiritusgläsern aufbewahrten

---

*) Dursch, Symb. II, S. 184 erwähnt auch ein „Speculum humanae salvationis", eine allegorieenartig eingekleidete biblische Geschichte von einem ungenannten Verfaßer aus dem 14. Jahrhundert.

**) Vollständiger: „liber de moralitatibus corporum coelestium, elementorum, avium, piscium, animalium, arborum s. plantarum et lapidum pretiosorum, qui vel quae in veneranda Scriptura, vel alias authentice sub significanti et eleganti mysterio continentur".

***) Vgl. über diese Literatur überhaupt, wie sie sich am vollständigsten in Pitra's oben genanntem Werke dargestellt und gesammelt findet, die interessanten Mittheilungen von Dursch a. a. O. S. 6—17; auch Humboldt's Kosm. II, S. 286. 287, wo auch noch der großen „Margarita philosophica" des Paters Reisch (um 1486), einer lange Zeit sehr hochgeschätzten und einflußreichen Compilation aus Thom. Cantiprat., Vincent. Bellovac. ꝛc., gedacht ist; desgleichen des schon älteren Regensburger Priesters Conrad v. Meygenberg „Buchs der Natur" (um 1349) u. s. w.

Amphibien oder die in Glaskästen aufgespannten Insecten einer Naturaliensammlung, denen nichts zu ihrer lebendigen Existenz fehlt, als eben das Leben und die Freiheit, und die man durch die künstlichsten Mittel vor den verbleichen und verwesen machenden Einflüßen des Sonnenlichts und dem freien Zutritt anderer lebender Naturwesen, die sie nur zerstören würden, sichern muß. Und doch verrathen diese Früchte mönchischen Sammelfleißes unverkennbar einen starken Zug zur Natur und ihren Schönheiten, ein tief gefühltes Bedürfnis, von der ermüdenden Eintönigkeit einer dürren, formalistisch abstracten Schulweisheit in den erquickenden Fluren frischen Naturlebens auszuruhen, und zu diesem Zwecke das Buch der hl. Schrift mittelst des, freilich steif und unlebendig genug gehandhabten Buchs der Natur zu illustriren und auszulegen. Es läßt sich kaum eine unnatürlichere Auffaßung und Behandlung des Wortes Gottes denken, als die seitens der großen Masse der mittelalterlichen Mönche und Scholastiker demselben zu Theil gewordene: und doch macht sich gerade inmitten dieser geistes- und poesieleeren Bestrebungen die fast mit Füßen getretene Natur mit aller Macht auf mancherlei Weise wieder geltend, um den Tribut einzufordern, den der Mensch ihr überall, auch auf dem Gebiete heiligen Denkens und Strebens, schuldet.

Naturam expellas furca, tamen usque recurret.

In einer mehr dogmatisch construirenden, systematische Form anstrebenden und eben darum selbstbewußteren und philosophischer gestalteten Weise verfolgten derartige naturtheologische Tendenzen die theils mittelbareren, theils unmittelbareren Vorläufer Raymunds aus dem 11ten bis 13ten Jahrhundert, wie der Afrikaner Constantin in Salerno und sein Schüler Abelard von Bath um 1100, welcher letztere in seinen „Quaestiones naturales“ eine naturphilosophische Uebersicht über den Zusammenhang des Weltganzen lieferte, geschrieben von dem Gesichtspunkt aus, daß „Gott Alles, so viel es die Natur im Einzelnen verstatte, nach seinem Bilde geschaffen habe"; Bernhard von Chartres († 1150), „der vollkommenste Platoniker seiner Zeit", der in seinem Megakosmos und Mikrokosmos eine allegorisch eingekleidete Kosmographie in Form einer Auslegung des Timäus schrieb und darin die Natur mit Gott identificirte, eine sie belebende Weltseele an-

nahm, die Ideen für eine ewige Schöpfung Gottes erklärte, und zwar alles dies in zum Theil tiefbedeutsamen, theilweise freilich auch schwülstigen und dunklen Allegorieen darzulegen suchte; der gleichzeitige Wilhelm de Conchis, dessen „Magna de naturis philosophia" (nebst der kürzeren „Philosophia minor", einem Auszuge daraus) die naturphilosophischen Anschauungen Plato's in einer populär gehaltenen encyclopädischen Beschreibung der merkwürdigsten Erscheinungen der Natur- und Menschenwelt auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen suchte; endlich der (nach dem Vorgange seiner Landsleute Johann v. Salisbury und Robert Großhead) in begeisterter Weise auf Wiedergeburt des kirchlichen Lebens und Erkennens durch die ewige Geisteskraft des Gottesworts dringende Roger Bacon, der zugleich, und mit nicht geringerer Begeisterung, auf tieferes empirisch-experimentales Studium des Buchs der Natur drang, und wie ein göttlich erleuchteter Prophet den Naturwißenschaften eine einstige höhere Entwicklung, — zum Theil mit speciellen Prädictionen und höchst auffallenden Vorahnungen künftiger Erfindungen und Entdeckungen — zu weissagen vermochte*). Auch Pierre d'Ailly's „Imago mundi" (um 1410 geschrieben), eine encyclopädische Compilation physikalischer Ideen und Notizen, hauptsächlich aus Bako's „Opus majus", aus Strabo und aus Aristoteles gezogen, läßt sich in gewißer Hinsicht als hierher gehöriges Werk ansehen.

Tiefsinniger und großartiger in der Anlage, aber auch planvoller und systematischer in der Durchführung, als alle die genannten Werke, versucht die Lösung des großen Problems einer natürlichen Gotteslehre auf christlichem Standpunkte die um 1436 verfaßte „Theologia naturalis" des seinen persönlichen Verhältnißen nach leider fast völlig unbekannten Spaniers Raymundus de Sabunde oder Raymundus Sabieude**). Ausgerüstet mit

*) Vgl. überhaupt Schmid a. a. O. S. 109—113; Ritter, VIII, 381—396.

**) Kleiber, de Raimundi, quem vocant de Sabunde, vita et scriptis commentatio, Berol. 1856 hat die letztere Namensform mit großer Wahrscheinlichkeit als die ursprünglichere erwiesen, wiewohl die erstere sich bereits in der ersten Druckausg. der Th. nat., Deventer 1484 findet. Aber die drei ältesten Pariser Handschriften haben Raymundus Sabieude

hinreichend genauer Kenntnis der Scholastik, insbesondere der thomistischen, und dabei eingetaucht in die Tiefe mystischer Herzenserfahrung und Contemplation*); ein ebenso treuer Sohn der römischen Kirche, wie ein warmer und begeisterter Freund der Natur — war dieser Mann vorzugsweise geeignet zur Behandlung jener Aufgabe vom Standpunkte mittelalterlicher Weltanschauung aus. Und wie so voll und feurig zeigt er sich durchdrungen von der Wichtigkeit und der unmittelbar lohnenden Wirkung dieser Aufgabe! Wie hoch preist er und welch herrliche Zukunft weissagt er mit dem begeisterten Seherblicke des Propheten seiner Wißenschaft gleich im Prolog seines Buches! Ein „Alphabetum omnium scientiarum", eine „radix, origo et fundamentum omnium scientiarum, quae sunt homini necessariae ad salutem" nennt er sie hier! Sie bedürfe keiner anderen Disciplin zu ihrer Existenz; Grammatik und Logik, Physik und Metaphysik — sie mache sie alle gleicherweise alle überflüßig; und hinwiederum seien alle übrigen Wißenschaften nichts als Eitelkeiten, wenn diese eine fehle. Als Erfahrungswißenschaft, die ihre experimentelle Gewisheit ebenso-

(eine durch einen Schreibfehler Sabiende; eine Sebeide). Auch gibt es keinen Ort mit Namen Sabunde in Spanien. — In Betreff der Lebensumstände Raymunds ist nur so viel sicher, daß er geborener Spanier und Lehrer in Tolosa war (nicht in Barcellona, wie viele nach Bayle's Dictionnaire angenommen haben) und daß er seine Th. nat. in den Jahren 1434—1436 ebendaselbst schrieb. Außer ihr scheint er nichts geschrieben zu haben: die unter seinem Namen überlieferten Schriften: Viola animae; Quaestiones disputatae u. s. w. sind nichts als Auszüge aus der Th. Nat. — (Kleiber p. 12 ꝛc.) — Vgl. übrigens außer der genannten Abhandlung noch C. Huttler, die Religionsphilosophie Raymunds v. Sab. Augsb. 1851; Dav. Matzke, die natürl. Theol. des Raym. v. Sab. Bresl. 1846; Fr. Holberg in den Studd. u. Kritt. 1847, S. 1028 ꝛc.; Fr. Nitzsch: Quaestiones Raimundeae in Niedner's Zeitschr. 1859, Heft III, S. 393—435.

*) Nitzsch a. a. O. S. 393 nennt Raym. mit Recht einen Theologum mystico-scholasticum, vergißt indeßen nicht, in gebührender Weise auf den Unterschied zwischen dem mystischen Standpunkt Raymunds und dem der übrigen mittelalterlichen Mystiker aufmerksam zu machen (S. 406. 407), wie derselbe vornehmlich in dem Raymundischen Begriffe von der experientia interna, als wißenschaftlich entwickelter, nicht blos religiös-gefühlsmäßiger Selbstbeobachtung, zu Tag liege. — So auch schon Holberg.

sehr als äußere mit der Sinnenwahrnehmung, wie als innere mittelst denkend-fühlender (psychologisch-mystischer) Selbstbeobachtung erwerbe*), sei sie ein über allen gelehrten Gedächtniskram und alle unlebendige Bücherweisheit hocherhabenes, frisches, praktisches Wißen, und könne eben darum ein Gemeingut aller Stände, der Cleriker wie auch der Laien werden. Denn von den beiden großen Büchern, den Erkenntnisquellen aller Wahrheit, die Gott den Menschen gegeben, bilde ihre unmittelbare Hauptquelle das Buch der Creaturen, nicht das Buch der hl. Schrift. Jenes, dessen mit dem Finger Gottes geschriebene Buchstaben die einzelnen Creaturen, und dessen vornehmster Buchstabe der Mensch selbst ist, liegt von Anfang an vor den Augen der Menschheit aufgeschlagen; dieses ist ihr erst an zweiter Stelle gegeben worden, weil sie das erstere durch eigene Schuld zu lesen verlernt hatte. Das erste Buch ist allen Menschen gemeinsam; im anderen können „solum clerici legere". Verfälscht, verderbt, entstellt und falsch verstanden kann jenes erstere nicht werden, auch nicht durch die Ketzer; — wohl aber das zweite! Dennoch rühren beide von Einem Urheber her und widersprechen einander nicht: nur ist das erste Buch uns connaturalis, das zweite aber supernaturalis. Immerhin sind aber die Wahrheiten des geschriebenen Wortes sämmtlich auch im Buche der Creaturen enthalten und ohne den Sündenfall hätte die Menschheit alles, was ihr zum Heile nothwendig, bereits aus diesem zur Genüge schöpfen können.

Mit dieser im Prolog enthaltenen Entwicklung vom Verhältniße der beiden Bücher zu einander contrastirt es in seltsamer Weise, wenn Raymund später**) die Forderung aufstellt, daß das Studium des Schöpfungsbuches dem der Schrift vorangehen müße, da das Buch der Creaturen sich als porta, via, janua, introductorium et lumen quoddam zu jenem verhalte. Man sollte denken, erst in Folge seiner Erleuchtung durch das Gotteswort werde der Mensch wieder in den Stand gesetzt, die Hieroglyphen des Naturbuchs zu deuten; und die Bibel, als dasjenige Buch, das alle seine Vorschriften „in modum praecepti" ertheile, mithin

*) S. namentlich Tit. 194 und vgl. Nitzsch, S. 401—408; Matzke, S. 29. 30.

**) Tit. 210—212.

als das Buch der unbedingten Autorität, müße nothwendig erst die Befähigung zum Verständniße und Gebrauche desjenigen Buchs gewähren, welches „in modum probationis“ lehre, d. h. überzeugende Beweise für die Wahrheiten der Offenbarung liefere; es habe also jedenfalls das Schriftstudium die Grundlage und Einleitung zum (theologischen) Naturstudium zu bilden. Allein Raymund nimmt offenbar einen doppelten Gebauch des Naturbuchs an: einen introductorisch-propädeutischen, und einen nachträglich bestätigenden, ergänzenden und zur Vollendung der Gotteserkenntnis dienenden. Jener erstere, vermöge deßen wir von Natur und aus der Natur eine mittelbare Erkenntnis von Gott, nach seinem Dasein und seinen allgemeinsten, wesentlichsten Eigenschaften erlangen, besteht in einem denkenden Emporklimmen des menschlichen Geistes auf der Leiter der Geschöpfe, — welche Raymund ganz im Anschluße an Thomas als aus den bekannten vier Hauptstufen des Esse, Vivere, Sentire und Intelligere (sammt dem Velle) bestehend und sonach als im bewußtfreien Wesen des Menschen gipfelnd beschreibt —; der letztere, aposteriorische Gebrauch kommt überall da zur Geltung, wo die Natur in Bild oder Gleichnis als Illustrativ- oder Beweismittel zur Erläuterung und tieferen Erfaßung des Schriftworts benutzt wird, bei Raymund also vornehmlich in seinem zweiten Theile (von Tit. 206 an), wo er die christologischen und soteriologischen Dogmen, also die specifischeren Offenbarnngsbestandtheile der christlichen Wahrheit entwickelt, und zwar unter steter Bezugnahme auf das Naturgebiet als unerschöpflich reicher Vorrathskammer symbolisch-analogischer Belege für die Schriftwahrheiten, als Fundgrube der mannichfaltigsten Sinnbilder und Gleichniße auch für die tieferen Dogmen und sittlichen Vorschriften der Kirchenlehre *). Nur ist nicht zu verkennen, daß diese zweite oder aposteriorische Verwendung des Schöpfungsbuches unserem Verfaßer bei weitem weniger familiär war, daß sie ihm bedeutend schwerer fiel und viel unvollständiger von ihm ausgebildet und durchgeführt wurde, als jene erstere. Während jene teleologische Naturbetrachtung im apriorischen (propädeutischen) Theile einen wahren Reichthum tiefsinniger Gedanken auf dogma-

*) Vgl. Matzke, S. 32.

tischem, wie auf ethischem Gebiete zu Tage fördert — (auf letzterem insbesondere mittelst Deduction der Pflichten aus dem Princip der Liebe gegen den Schöpfer und dessen zur Dankbarkeit auffordernde mannichfaltige Wohlthaten; auf ersterem durch sinnvolle, zum Theil wahrhaft überraschende Beiträge zur Beweisführung für das Dasein, die Einheit, Macht, Weisheit, Güte, Heiligkeit Gottes*) — zeigt Raymund, sobald er sich unmittelbar auf das Gebiet der aposteriorischen Naturtheologie begibt, nicht blos das oben berührte inconsequente Hinüberschwanken und theilweise Zurückfallen auf den Standpunkt der rein propädeutischen Methode, indem er, lediglich von der untergeordneten, präparatorischen Stellung des Schöpfungsbuchs zur Bibel redend, die wahrhaft probative, argumentative und experimentelle Geltung, die dem ersteren im Falle seiner Benutzung zur analogischen Exemplificirung der Offenbarungswahrheiten zukommen muß, ganz zu ignoriren scheint: er verräth auch in Auffindung der nichtsdestoweniger in ziemlicher Anzahl verwendeten Gleichniße weder sonderliche Originalität, noch viel Geschick oder Geschmack in ihrer Durchführung**); vermag in der Construction der einzelnen Dogmen nur selten über die gewöhnliche scholastische Weisheit hinausgehende tiefere Einblicke mittelst treffender parabolischer Illu-

*) Vgl. Nitzsch, S. 428 — 433, wo gezeigt ist, wie Raym. sämmtliche Hauptbeweise für das göttliche Dasein entwickele, darunter sogar das argumentum a tuto (Tit. 80).

**) Zu den beßeren Gleichnißen, die er aber auch theilweise bis zum Uebermaaße häufig wiederkehren läßt, gehören: das vom Könige, seinen Unterthanen und Feinden, womit entweder die Verhätniße des Reiches Christi, oder die des Seelenlebens (das lib. arbitr. ist der König; die ratio sein consiliarius u. s. w.) veranschaulicht werden; das vom Wein, der zu Essig geworden sei, zur Versinnbildlichung der erbsündlichen Corruption der Menschheit; das von Bräutigam und Braut und von der fruchttreibenden Wurzel zur Darstellung des Wesens der Liebe; das vom Künstler und seinem Kunstwerke zur Veranschaulichung der göttlichen Weltschöpferthätigkeit u. s. w. Spielend, überkünstelt und trocken nehmen sich die grammatischen Analogieen aus, deren er sich öfters, gleich als wäre er um anderweitige, frischere und realere Similes verlegen, bedient; wie er denn die Trinität fast nur durch die Analogie der drei Genera Verbi (Act., Pass. und Impersonale) oder die drei Personen des Singulars zu versinnbildlichen weiß (Tit. 54); die Menschwerdung Christi mit einer Diphthongbildung von a oder e mit u (zu au oder eu) vergleicht (Tit. 264) u. s. w.

stration zu gewähren und scheint namentlich bei seiner schließlich in ziemlicher Ausführlichkeit gegebenen Sacramentslehre wenig oder kein Bewußtsein davon zu haben, daß gerade im Sacramente die Natur ihre allerhöchste und bedeutsamste Rolle während des diesseitigen Weltverlaufs und in der streitenden Kirche zu spielen habe, indem er in ziemlich blindem und einseitigem Anschluße an Thomas und die von der früheren kirchlichen Dogmatik überhaupt geltend gemachten, zum Theil dürftigen, zum Theil willkürlich gewählten Gesichtspunkte, die sieben Sacramente als eine scala gratiae und restaurationis der scala naturae und creationis gegenüberstellt, die Unvollkommenheit der letzteren, blos zur cognitio, nicht auch zur fruitio Dei führenden, ja an sich nicht zum Heile verhelfenden, sondern den Hals brechenden Stufenleiter im Gegensatz zu jener sacramentalen der kirchlichen Gnadenmittel hervorhebt und fast in keiner Weise auf die Nothwendigkeit einer dynamischen wechselseitigen Durchdringung beider Ordnungen im Ganzen und im Einzelnen, einer verklärenden Rückwirkung des Gebrauchs der Sacramente auf die Natur (als Mittel zur Gotteserkenntnis und zum Gottesdienste für den Christen) hinweist*). — Zum Theil mag diese Unklarheit, mangelhafte Durchbildung und Verkümmerung gerade der Hauptseite des von Raymund sich als Aufgabe gestellten Werks daher rühren, daß, — wie aus dem bereits oben über das doppelte Princip seines wißenschaftlichen Verfahrens (dasjenige der äußeren und das der inneren [psychologischen] Erfahrung) Bemerkten hervorgeht — es zwei neue Richtungen der speculativen Gotteserkenntnis, zwei neue theologische Weltanschauungen sind, die in seinem eigenthümlichen, ahnungsvollen Unternehmen in und mit einander Consistenz zu gewinnen suchen, die in mehr oder weniger unklarer embryonischer Mischung zusammen bei ihm aufkeimen: die das menschliche Selbstbewußtsein zu ihrem Ausgangspunkte nehmende idealistisch-philosophische, wie sie neuerdings durch Kant ihren abstractesten, durch Schleiermacher und seine Schule ihren reinsten, wenn auch noch keineswegs ihren vollsten Ausdruck erhalten hat; und die realistisch-naturphilosophische, welche ihren Standpunkt in der äußeren Natur, ihren Erscheinungen und Processen nimmt, um von ihr aus die Gottheit in der ganzen Fülle

*) S. Tit. 281.

ihrer Wesenheit und Naturbestimmtheit zu erkennen, also die Richtung eines Schelling und Baader auf philosophischem, und die eines Oetinger, Beck, Delitzsch, Kurtz und anderer auf theologischem Gebiete. Es darf uns gewiß nicht Wunder nehmen, wenn Raymund, in deßen prophetischem Bewußtsein diese beiden Richtungen nebeneinander aufdämmerten und ineinander gährten, eben in Folge hievon keiner von beiden den gehörigen Raum zu freier, kräftiger und harmonisch vollendeter Ausbildung zu gewähren im Stande war*). Immerhin war es ein Großes, daß er ein beide Standpunkte methodisch begründendes und entfaltendes systematisches Lehrganze aufzustellen versuchte**); und in dieser Rücksicht verdient er selbst höher gestellt zu werden, als sein großer deutscher Zeitgenoße: Nikolaus v. Cusa, der bei manchen auffallend nahen Berührungen mit den Anschauungen und der dogmengeschichtlichen Stellung Raymunds im Ganzen und Einzelnen, sich doch dadurch wesentlich von ihm unterscheidet, daß er nicht einmal einen Versuch zu systematischer Abrundung seiner tiefsinnigen Speculationen machte***).

---

*) Beides hat seine Wahrheit: was Carriere, die philosophische Weltanschauung der Ref.-Zeit, S. 184 sagt, daß Raymund „die mittelalterliche Weissagung auf Schleiermacher" sei, und die Bemerkung Fr. Nitzsch's a. a. O. S. 408, daß er mehr als alle neueren Naturtheologen auf das objective Naturgebiet als Quelle der Gotteserkenntnis eingegangen sei. Doch hätte Nitzsch hier die (unten, §. 22 zu erwähnenden) englischen Naturtheologen, die in noch viel ausgedehnterem Maaße und mit weit größerem Geschicke, wennschon freilich mit dürftigeren dogmatischen Resultaten, auf die Natur eingegangen sind, ausnehmen sollen.

**) Ueber Raymunds Methode und System werden wir weiter unten, Cap. V. noch Manches beizubringen haben.

***) Gleich Raymund unterschied der Cusaner die vier Hauptstufen des Naturlebens: Esse, Vivere etc.; nannte die ganze Schöpfung ein großes Buch, dessen unsichtbare Gedanken wir aus seiner sichtbaren Schrift zu erkennen hätten (de possest. fol. 174, b); folgerte aus teleologischer und kosmologischer Weltbetrachtung das Dasein Eines unendlichen Wesens, das die Vereinigung aller Gegensätze, die ewige Einheit des Wirklichen und Möglichen sei; anticipirte dabei mit seiner Bezeichnung des Menschen als einer „Welt im Kleinen" die Schelling'sche Lehre vom Mikrokosmos; mit seinem Satze: daß jedes Wesen

§. 9. Uebergang zur neueren Zeit.

Eine ächte, gleich reine wie vollständige Naturerkenntnis Gottes war auf dem Standpunkte des mittelalterlichen Katholicismus, des abendländischen, wie des morgenländischen, hauptsächlich um deswillen unmöglich, weil diese ganze kirchliche Entwicklungsstufe überhaupt durch eine sich ins Maaßlose überstürzende Richtung auf Versinnlichung und Vernatürlichung aller religiösen Begriffe, Thatsachen und Momente gekennzeichnet ist. Um dieser sinnlichen und im schlechten Sinne natürlichen Auffaßung des Göttlichen willen, mit welcher auf der anderen Seite eine starke Neigung zur Vergötterung des Natürlichen, — wenigstens innerhalb gewißer Schranken — Hand in Hand ging, konnte der mittelalterlich-katholische Geist, und kann der Katholicismus überhaupt, soweit er auf mittelalterlichem Auffaßungsstandpunkte zu verharren sucht, zu keiner ruhigen Sonderung und klaren Auseinanderhaltung beider Sphären gelangen: es bleibt ihm also auch unmöglich, das göttliche Urbild einerseits und die natürlichen Abbilder andererseits mit der hiezu nöthigen Nüchternheit gegen einander zu halten und so, mittelst gegenseitiger Beleuchtung beider, den Werth der letzteren nach ihrem verschiedenen Verhältniße zum Urbilde abzuschätzen*). — Vor Allem dadurch mußte diese allzu sinnliche,

---

der Wirklichkeit (principiell und abbildlich) das All in sich trage, die Leibnitzischen Monaden; mit seiner Annahme eines Inbegriffs aller Möglichkeiten in Gott die Böhme'sche Idee von der göttlichen Sophia, Natur oder materia prima u. s. w. — Vgl. Ritter, Bd. IX, S. 159 ꝛc. — Dabei war er Prophet auf dem Gebiete der politischen Geschichte und Staatswißenschaft, wie auf dem der Naturwißenschaft, auf welchem er z. B., hundert Jahre vor Copernikus, „die Geistesfreiheit und den Muth bewies, unserem Planeten zugleich die Axendrehung und die fortschreitende Bewegung zuzuschreiben"; und lange vor Erfindung vollkommnerer astronomischer Sehwerkzeuge den Sonnenkörper für einen erdhaften Kern, umgeben von einer Licht und Hitze ausstrahlenden feinen Lichthülle erklärte. — Vgl. Kosmos II, S. 140; III, S. 382.

*) Eine eingehendere Characteristik des anatolischen, wie des römischen Katholicismus nach allen ihren wesentlichen Hauptseiten und -lebensrichtungen von dem angedeuten Gesichtspunkte aus zu entwerfen, ist hier natürlich nicht der Ort, so unentbehrlich auch eine solche Darstellung zum Behufe einer umfaßenderen Geschichte der Erkenntnis

magische, creaturvergötternde Geistesrichtung hemmend und einengend, oder auch irreleitend und verwirrend auf das Streben nach Gewinnung eines reinen und freien Standpunkts für naturtheologische Erkenntnis einwirken, daß kaum eine andere religiöse Idee stärker versinnlicht und in gröberer Aeußerlichkeit und Materialität darzustellen versucht wurde, als diejenige vom Reiche Gottes, das man mit einer völlig sinnfälligen und greifbaren, ja in schlimmem Sinne irdischen und weltlichen Kirche vereinerleite und so zu einer rein äußeren, diesseitigen Politie unter sichtbarem Oberhaupte und mit äußerlich formulirter und organisirter Verfaßung herabdrückte. Der freien naturtheologischen Speculation erwuchs aus ihrem durchgängigen Bedingt- und Gehaltensein durch diese irdisch-menschliche Schranke der doppelte Nachtheil, daß einmal ihr Blick an denjenigen Kreis creatürlicher Erkenntnismittel und Symbole gebannt bleiben mußte, den der Zauberstab der hierarchischen Tradition mit seinem magisch weihenden Einfluße zu ziehen für gut gefunden, und daß sodann auch im Gebrauche derjenigen Bilder, Analogieen und sacramentalen Elemente, deren man sich ohne Mistrauen und ohne Furcht vor Verketzerung oder Anklage auf Zauberei bedienen durfte, sich eine immer stärkere Trübung des Gesichtskreises, eine immer unklarere Vermischung des Göttlichen und des Weltlichen, des Heiligen und des Unheiligen, des Uebersinnlichen und des Sinnlichen einstellte. So ist der orthodoxen Kirche des Orients von den Zeiten ihrer Begründung in wesentlich staatskirchlicher Form durch Constantin und Justinian bis zum Ende des Mittelalters, ja im Ganzen bis auf die Gegenwart, hinsichtlich ihrer Dogmatik der starrste Traditionalismus und steifste Formelkram; hinsichtlich ihres Cultus ein gleichsam kindisch ängstliches und peinlich gewißenhaftes Festhalten an einer überreichen äußeren Formenpracht; hinsichtlich ihrer tie-

---

Gottes aus der Natur sein würde. Wir erlauben uns hier auf einige in Betreff dieses Punktes von uns gemachte Bemerkungen zu verweisen, die in einem Aufsatze: „Ueber die Stellung Luthers und des lutherischen Geistes zum Naturprincip" in der Erlanger Zeitschr. f. Prot. u. K., Jahrg. 1859, H. 3, S. 129 ꝛc. enthalten sind. Vgl. auch die zwar kurzen (nur die Abendmahlsdifferenz betreffenden), aber guten Bemerkungen von Martensen, Dogmat. §. 269.

feren mystisch-contemplativen Geistesrichtungen eine eigenthümliche einseitige Vorliebe für spielende symbolische Ausdeutung der überlieferten Objecte und Ceremonien des Meßrituals und der sonstigen Cultusformen*); hinsichtlich ihres Verhältnißes zur Staatsobrigkeit endlich, zum größten Theile wenigstens, eine höchst submisse und servile Unterordnung unter deren Willen, eine ebenso unwürdige als schädliche Abhängigkeit der kirchlichen Angelegenheiten von dem wechselnden Spiele und der launigen Willkür des Hofes eigen gewesen**). Darunter litt aber alles freiere geistige Streben nothwendig in der empfindlichsten Weise Noth und die Keime zu einer eigentlichen Naturtheologie mußten bei solcher Einengung des Horizonts durch traditionelle Anschauungen, Satzungen und Gebräuche schon bei ihrem ersten Entstehen erstickt und ertödtet werden. — Etwas beßer stand es immerhin in der römischen Kirche, wenn-

*) So selbst der durch innigen Character und Tiefe seiner Mystik, wie auch durch evangelische Haltung in practisch-kirchlicher Hinsicht alle Uebrigen übertreffende Nik. Kabasilas v. Thessalonich, in seiner Expositio missae.

**) Die ersten Aeußerungen und Resultate dieser schlimmen Rückwirkung des Staatskirchenthums auf die Denk- und Anschauungsweise der Theologie überhaupt, und ihrer naturtheologischen Factoren insbesondere, beginnen sich bereits unter Constantin dem Großen zu zeigen, wie aus verschiedenen Ausdrücken hervorgeht, die sein unbedingter Lobredner Eusebius in Bezug auf ihn gebraucht, oder als von anderen auf ihn angewendet mittheilt. Eine Menge sollenner, der Schrift entstammender Bilder, womit man sonst specifisch christliche Heilswahrheiten darzustellen pflegte, werden da mit einemmale auf die rein irdischen Verhältniße des römischen Kaiserthums angewendet. Constantin ist das Licht, das der Welt nach langer Nacht den Tag, die Sonne, welche ihr nach langem schwerem Unwetter Glanz und Wärme gebracht hat; er ist der sorgsame Arzt, der für Herstellung des geistlichen, wie des leiblichen Wohls der Menschheit sorgt; der Steuermann des Schiffs der Kirche; der Moses der Christenheit u. s. w. In seinem Gastmahle, womit er die beim nicänischen Concil versammelten Bischöfe bewirthete, sieht Eus. ein Vorbild des Hochzeitmahles mit Christo im himmlischen Gottesreiche (de vit. Const. III, 15); seine Söhne Constantius, Constans und Constantin II. vergleicht er einmal sogar den drei Personen der göttlichen Trias (ib. IV, 40); ein anderer Redner (s. Cap. 48) spricht von einer dereinstigen Erhöhung Constantins zur Gemeinschaft der Weltregierung neben Christus; vgl. IV, 71. 72; III, 33 u. s. w. —

schon auch ihr engherziger papistischer Hierarchismus auf dem Gebiete des gottesdienstlichen und practisch-sittlichen Lebens eine werkheilige geistlose Ueberschätzung der äußeren Hülle der sacramentlichen Gnadenmittel und der von der Kirche angeordneten, vorgeschriebenen, oder auch nur angerathenen guten Werke; auf dem der Theologie ein mehr oder weniger einseitiges und eben darum unfruchtbares, ja geisttödtendes Einherschreiten in einmal sanctionirten und betretenen Gleisen der Lehr- und Lernweise; auf dem des kirchlichen Verwaltungswesens und der Kirchenpolitik aber eine, bei wachsender egoistischer Willkür, Herrschsucht und Gewaltthätigkeit, stets unwahrer, hohler, schwülstiger und widerwärtiger werdende stereotype Ausdrucksweise, eine immer unnatürlicher und geschmackloser werdende phrasen- und floskelnreiche Rhetorik, einen immer häßlicher geschraubten und verzerrten Curialstil hervorgerufen hat. Das Ablaßunwesen und andere Erscheinungen gottesdienstlicher Unnatur und mit heidnischer, insbesondere buddhistischer Cultusweise sich in erschreckend naher Weise berührender Ungeheuerlichkeit liefern Proben die Menge für die Richtigkeit des erstgenannten dieser Punkte*). Die traurige Gestalt der Scholastik der letzten Zeiten des Mittelalters, und insbesondere die ebenso schwülstige als spielende Weise, in welche die symbolisch-allegoristische Theologie der späteren Mönche, Prediger und Bibelforscher verfiel, rechtfertigt unsere Bemerkung hinsichtlich des unerquicklichen

---

*) Ich erinnere hier nur an die Verheißungen diesseitigen und jenseitigen Lohnes für die Vollbringer guter Werke, wie sie schon der Brahmanismus (nach Krijâjogasâras, C. 29, V. 2—21; V. 136—192) hat, und an deren Aehnlichkeit mit den Verheißungen, welche die Ablaßkrämer an ihren Ablaß knüpften, und die sich letztlich bis auf 7000jährige, ja 80,000jährige Sündenvergebung erstreckten; aber auch an die Formeln der Verfluchung und Strafandrohung, die ebenfalls bei den Hindus und dem Katholicismus des Mittelalters eine erstaunliche Aehnlichkeit zeigen. Vgl. z. B. mit der oben angef. indischen Stelle die Worte aus einer sardinischen Schenkung vom J. 1185 (bei v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, VI, 144): „Wer diese Schenkung antastet, den sollen verfluchen die 4 Evangelisten, die 9 Ordnungen der Engel, die 12 Apostel, die 16 Propheten, die 24 Seniores, die 318 hl. Patres" u. s. w. — Man erinnere sich aber auch der auffallenden Aehnlichkeit der buddhistischen Mönche und Klöster Tübets mit denen der römischen Kirche u. s. w.

und unfruchtbaren Characters der theologischen Studien, die sich mehr und mehr von dem lauteren Urquelle der Schrift verirrten und zugleich damit einen stets unnatürlicheren Character annahmen *). Für die Richtigkeit der zuletzt hervorgehobenen Erscheinung endlich genügt es, auf den Stil der allermeisten päpstlichen Bullen, Dekrete, Briefe u. s. f. zu verweisen, dessen seit den Zeiten Innocenz des Dritten gegen das Ende des Mittelalters hin stets schwülstiger, überschwenglicher und unevangelischer werdender Character zur Genüge darthun kann, wie der innere Gesundheitszustand des Instituts der Curie zugleich mit ihrem religiös-ästhetischen Geschmacke in zunehmender Ausartung und Verderbnis begriffen war, und wie ihr mit der richtigen Stellung zu Gott auch die richtige Auffaßung und Verwendung der Natur im Dienste ihrer kirchlichen Wirksamkeit mehr und mehr abhanden kommen mußte **).

An Reactionsversuchen verschiedener Art gegen diese zugleich religiös-ethische und rhetorisch-ästhetische Depravation der Papst-

*) Pitra im Spicil. Solesm. III, p. 77 nennt selbst die maaßlose Ueberfülle allegorischer Deutungen, womit namentlich ein Petr. Capuanus, Thom. Cantipratanus, Vincent. Bellovac. und andere der spätesten Symboliker ihre voluminösen Werke vollzupfropfen sich abmühten und die von den ärgsten Widersprüchen und Willkürlichkeiten strotzten, eine „altera linguarum confusio" und erklärt es für ein Glück, daß nach solcher Ausartung dieser Disciplin in der Scholastik noch eine neue und stärkere Armatur zur Bekämpfung der reformatorischen Bestrebungen des 16ten Jahrhunderts aufgekommen sei. — Proben von dem Non plus ultra der Geschmacklosigkeit und exegetischen Abentheuerlichkeit, wie sie diese Werke darbieten, werden wir weiter unten bei verschiedenen Gelegenheiten noch beizubringen haben.

**) Schon Innocenz III., dessen Schriften überhaupt sehr bilderreich sind, thut den biblischen Bildern und Gleichnißen alle mögliche Gewalt und spitzfindige allegoristische Künstelei an, um überall Beziehungen auf die römische Kirche und das Papstthum aus ihnen zu gewinnen. Daß Petro vom HErrn in Joh. 21 nicht blos die Kirche, sondern die ganze Welt übergeben worden sei, beweist er daraus, daß er (nach V. 7. 8.) sich ins Meer, d. i. in die Welt, geworfen habe und ohne Schiff zum HErrn geeilt sei; das „Duc in altum!" Luc. 5, 4, erklärt er: „Vade Romam, Petre, et te cum tuis transfer ad urbem, quae dominium habet super omnes gentes, et ibi retia laxato in capturam!" — Wahrlich ein unheimlicher Positivismus der Exegese! — Doch wird es später noch ärger nicht blos mit dergl. exegetischen Willkürlichkeiten, sondern namentlich auch mit der Erfindung und An-

kirche und ihrer Theologie, die sich gleicherweise als Unnatur, wie als schlechte, falsche und übertriebene Natürlichkeit äußerte, hat es bereits während der mittelalterlichen Entwicklung nicht gefehlt. Aber die hauptsächlich die praktischen Schäden ins Auge faßenden Vertreter der evangelischen Reformbestrebungen von den Waldensern an bis auf Wycliffe, Hus und die Hussiten, verirrten sich größtentheils aus überreizter und überspannter Opposition gegen die eingerißene schlechte Natürlichkeit (Werkheiligkeit und Kreaturvergötterung) des kirchlichen Lebens in unevangelischen Spiritualismus, verfielen also in schroffe Naturverachtung, so daß ihnen die äußere Kirche wenig oder gar nichts mehr galt und sie sich eben hiedurch die Möglichkeit einer gesunden und gedeihlichen reformirenden Einwirkung auf Lehre, Leben und Bewußtsein derselben entzogen. Der vorzugsweise auf theoretisch-wißenschaftliche Läuterung des kirchlichen Geistes ausgehende Humanismus dagegen fiel um seiner allzu heftigen Bekämpfung des orthodoxen Scholasticismus willen nicht selten einem gröberen oder feineren Materialismus und Epikuräismus anheim, der ihn Gott und Natur identificiren und zur Annahme einer allerfüllenden Weltseele zurückkehren ließ*). Oder er neigte, bei Festhaltung der

wendung geschmackloser Bilder aller Art. Sixtus IV. zu Anfang seiner Bulla aurea (1479) vergleicht die beiden Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner mit zwei dem Paradiese entquollenen, die Erde wäßernden Strömen; dann mit zwei Gott lobenden, die Menschen aber lehrenden Seraphim; endlich mit zwei Posaunen, die alle Welt vor Gottes Angesicht zusammenrufen. — Auf dem großen Laterankoncil von 1512—17 redete man Leo X. gewöhnlich an: „Tu alter Leo hominum, non alter Rex tantum, sed Rex Regum et orbis terrarum monarcha“; oder: „Sponsus Ecclesiae“; oder: „Du bist der Hirte, du der Arzt, du der Lenker, du der Bebauer, ja du bist der andere Gott auf Erden“! („Vestra divina majestas“ nannte man ihn öfters). — Ueber die Neigung des späteren mittelalt. Curialstils zu maaßlosen Triaden, und deren Verspottung durch Ulr. v. Hutten in dessen Dialog „Vadiskus oder die röm. Dreiheit“ werden wir unten, Buch III, Cap. 1 noch näher zu handeln haben.

*) S. z. B. Laurent. Valla, De volupt. I, 13: „Idem est enim natura quod Deus, aut fere idem“ rc. u. vgl. Ritter, Bd. IX. S. 246. — Die späteren Humanisten zu Leo's X. Zeit, wie Bembus, Pomponatius u. s. w. gingen übrigens bekanntlich noch viel weiter in ihrem Naturalismus.

religiösen Grundwahrheiten, zu magisch-kabbalistischer Gottes- und Weltbetrachtung hin (so z. B. Pico v. Mirandula, Reuchlin), aus welcher nur hie und da sich eine reinere Theosophie und schriftgemäßere Anschauung des Universums hervorbildete (wie bei dem venetianischen Minoriten Franziskus Georgius, zum Theil aber auch bei Pico)*). Und einen so wichtigen Dienst er auch dem christlichen Geiste durch Wegräumung des bis zur größten Geschmacklosigkeit entarteten kirchlichen Curialstils und der einer förmlich barbarischen Rohheit anheimgefallenen mönchisch-scholastischen Kunstsprache sammt ihren unnatürlichen Floskeln, Tropen und Exempeln erzeigte: so waren doch die classischen Bilder, Gleichniße und Metaphern, durch die er jene verdrängte, vielfach nicht minder unbiblisch, unpaßend und unnatürlich, so daß also blos das Austreiben eines Teufels durch den andern, die Verdrängung einer „Theologie der Rhetorik" durch eine andere, kaum minder unchristliche, das Verfallen aus einer ungesunden schulmäßigen Anschauungsweise in eine andere, dieser schnurgerade entgegengesetzte, aber nicht minder schlimme, stattfand**). — Die ächte „Theologie der Thatsachen", der wahre grüne Lebensbaum einer ebenso practischen, als wißenschaftlich erleuchteten, einer ebenso gottinnigen, als naturfrischen und lebensfreudigen christlichen Weis-

*) Ueber Pico's Versuche, eine aller schlechten Magie, Goëtie und Astrologie entgegengesetzte wahre Magie zu begründen, vgl. Carriere a. a. O. S. 84. Ueber Reuchlin's Bestreben, mit Hilfe der symbolischen Theologie der Kabbalah die verborgnen Eigenthümlichkeiten der Dinge kennen zu lernen, s. Ritter, IX, S. 321 ꝛc. — Ueber Fr. Georgius und dessen Schrift: De harmonia mundi sagt derselbe S. 315: „Wir sehen, seine Bestrebungen gehen auf eine vollständige Durchdringung der Welt im Lichte Gottes, in der Erleuchtung des inneren Sinnes. Er ist also Theosophe". — Uebrigens legen die drei genannten Humanisten der Natur nur eine propädeutische Geltung als Mittel zur Gotteserkenntnis bei.

**) Bekannt sind die Ausdrücke, mittelst welcher Bembus die christlichen Namen und Heilsthatsachen in möglichst classischem Latein wiederzugeben und zugleich zu mythologisiren wußte: Gott = Juppiter O. Max; Christus = Minerva Jovis e capite orta; der hl. Geist = aura Zephyri coelestis ꝛc. — Früher, z. B. bei den drei großen poetischen Vorläufern des Humanismus: Dante, Petrarca und Boccaz; auch bei Savonarola (in jenem Jugendgedichte, worin er in edler sittlicher

heit ist erst durch die Reformation des 16ten Jahrhunderts ans Licht gebracht und mittelst energischer Geltendmachung der ewigen lebensvollen Wahrheiten der hl. Schrift zum Siege über alle jene Fündlein menschlicher Vernunft, über den falschen ecclesiastischen Naturalismus des romanischen, wie über den abstracten humanitarischen Naturalismus des künstlich wiederheraufbeschworenen hellenischen Geistes geführt worden, wennschon dem Reformationszeitalter selbst zunächst blos eine principielle Ueberwindung dieser Gegensätze vergönnt war, die methodisch entwickelte und systematisch vollendete aber späteren Epochen vorbehalten bleiben sollte*).

Entrüstung über Roms Entartung die Geister eines Sulla, Marius und Nero aus dem Orkus heraufbeschwor und den Brutus und Fabricius über den nahen Untergang des christlichen Rom weinen läßt) — war es doch wenigstens bei bloßen harmlosen Nebeneinanderstellungen von Repräsentanten des classischen Heidenthums und von christlichen Erscheinungen geblieben. —

*) Nicht so günstig freilich vermag Dursch (Symb. II, S. 16. 17) über die Bedeutung der Reformation zu urtheilen: „Die zweite Ursache, welche der symbolischen Theologie Verderben bereitete, ist die Verwerfung der Tradition durch die sogenannten Reformatoren. Mit der Lehre, daß jeder die Schrift auslegen könne, wie er wolle (!), verträgt sich eine symbolische Theologie nicht mehr". (Aber freilich: was für eine symbolische Theologie war auch jene durch die Reformation verdrängte!) —

III. Neuere Zeit.

§. 10. Luther und die deutsche Reformation*).

Wenn zuerst Luther und der von seinem großartigen persönlichen Wirken ausgegangene Geist der lutherischen Reformation das Naturprincip in seiner hohen Bedeutung für die christliche Gotteserkenntnis und -verehrung wieder in weiteren Kreisen zur Geltung brachte, so geschah dies zunächst überwiegend in der Form bloßer Ahnung und gefühlsmäßig unmittelbarer Erkenntnis von dem hohen Werthe des Gebiets der Natur in religiöser und theologischer Beziehung. Hauptaufgabe war für den lutherischen Geist zunächst nur die Geltendmachung des Wortes Gottes als alleiniger Richtschnur für alle theoretischen wie practischen Läuterungs- und Reformbestrebungen. Aber in und mit dem Buchstaben des göttlichen Gesetzes und Evangeliums, dem er sich in so demüthigem, und dennoch so stolzem, trotzig-kühnem und freudigem Gehorsame des Glaubens hingab, erschaute und betrat er zugleich auch schon das Princip natürlicher Gotteserkenntnis, naturgemäßer (wahrhaft concreter und objectiver) Gestaltung aller kirchlich-staatlichen Lebensverhältniße, und naturverklärender sittlicher, künstlerischer, wißenschaftlicher Actionen und Unternehmungen. So zog er sich in der Lehre von den Sacramenten einerseits zwar vor der katholischen Siebenzahl, als einer falschen und übertriebenen (magischen) Steigerung des natürlichen Factors der Gottesverehrung, auf die in der Schrift enthaltenen stricten testamentarischen Mandate des göttlichen Stifters zurück, hütete sich aber wohl vor spiritualistischer Unterschätzung der natürlichen Elemente dieser heiligen Handlungen, als ob die-

*) Vgl. meine oben erwähnte kleine Abhdlg. in der Erl. Zeitschr.

selben nothwendig bloße Zeichen sein müßten*). Von tieferer wißenschaftlicher Entwicklung und allseitigerer speculativer Ausgestaltung des Sacramentsbegriffs mit Bezug auf jene seine Naturseite sah er dabei vorerst noch gänzlich ab. Weder in Bezug auf das Taufwaßer sucht er des Näheren zu zeigen, inwiefern dasselbe schon vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit und Bedeutung vorzugsweise geeignet sei, als Träger der wiedergebärenden Kraft des hl. Geistes zu dienen; noch läßt er sich auf irgend welche tiefere speculative Würdigung des Brots und Weins, als natürlicher Gegenbilder und eben darum nothwendiger Vehikel des sacramentell zu genießenden Leibes und Bluts Christi, ein — bleibt also in beiden Beziehungen sogar hinter den naturtheologischen Anschauungen und Leistungen eines Irenäus und Gregor v. Nyssa zurück**). — Aehnlich verhält sich der lutherische Geist

*) Blos Melanchthon gibt einmal in den Locis (p. 381) die allzuweite und darum spiritualistisch lautende Definition von Sacrament, wonach er es als „Ceremonia in Evangelio instituta, ut sit testimonium promissionis, quae est Evangelii propria, videlicet promissae reconciliationis s. gratiae“ bezeichnet. Er meint aber hier offenbar, nach p. 384, wo er sogar oratio, tolerantia in cruce, eleemosynae, condonatio injuriae als Sacramente bezeichnet, das Wort Sacrament in jenem uneigentlichen Sinne, in welchem auch Luther (Von den Kirchen und Conciliis, Werke Bd. 25, S. 376 der Erl. Ausg.) 7 Sacramente zählen konnte, darunter ebenfalls das Gebet, Kreuz und Leiden, die Bestellung der Kirchendiener u. s. f.

**) Vgl. den Gr. Katech. Luth. S. 487, 16; 489, 26; 491, 43; 495, 64; 509, 67. 70; 502, 24 ꝛc. — wo das Waßer des Tauffacraments zwar ein „göttlich, selig, fruchtbarlich und gnadenreich Waßer“, „ein köstlicher Schatz und Erzney“ u. s. f., und ebenso die Abendmahlselemente eine „eitel heilsame tröstliche Erzney“, ein „köstlich Tyriak wider die Gift (der Erbsünde)“, eine „tägliche Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke“ u. s. w. genannt, eine ausführlichere Entwicklung des Wie? und Inwiefern? dieser Wirkungen indeßen nicht von fernher versucht wird. Etwas tiefer geht Luther auf diesen Punkt an einigen Stellen seiner Predigten ein, z. B. W. Bd. 46, S. 284, wo er mehrere natürliche Analogieen für den wunderbaren Vorgang im Taufacte beibringt; und Bd. 2, S. 210, wo er mit Thomas und Augustin das Brot im Abendmahle als Sinnbild der — gleich den zahlreichen zu Einem Teige vereinigten Körnlein — zu Einem Leibe geeinigten Menschheit faßt.

in Bezug auf die religiöse Würdigung, welche er den vornehmsten sittlichen Gemeinschaftssphären und ihrer practischen Bedeutung für den Aufbau des Gottesreiches angedeihen läßt. Im Gegensatze zur unnatürlichen Weltflucht, vermöge deren der Katholicismus die göttliche Berechtigung des Ehestands und des magistratus politicus auch ohne die weihende und bestätigende geistliche Obergewalt der Hierarchie mehr oder weniger verkannte, beeinträchtigte oder gar vergewaltigte, weisen die Bekenntnisschriften der deutschen Reformation an zahlreichen Stellen auf die natürliche Heiligkeit und Gottgefälligkeit des Ehebunds; auf die natürlichen Pflichten des Gehorsams gegen die Eltern und die staatliche Obrigkeit hin*) und stellen diese schon natürlicher Weise gebotenen Verpflichtungen als den Inbegriff des jus naturale dem vielfach falschen jus canonicum des Papstthums gegenüber; ja sie behaupten die wesentliche Einheit des jus naturale und des jus divinum, die nothwendige Uebereinstimmung des ächten Naturgesetzes mit dem Sittengesetze der zehn Gebote**). Eine tiefer eingehende wißenschaftliche Darlegung von diesem Verhältniße des Naturreichs und des Gnadenreichs zu einander, insbesondere von der Nothwendigkeit

*) Apol. S. 235, 3; 236, 6; 246, 60; Gr. Kat. S. 424, 209; S. 406. 407 (wo die römische Klosterheiligkeit mit ihren familienzerstörerischen Tendenzen bekämpft wird); 412, 142; 416, 158; Augsb. Conf. Art. 16. An dieser letzteren Stelle wird das Participiren an den gesetzmäßigen bürgerlichen Ordnungen des Staats als etwas göttlich ebenso Erlaubtes dargestellt, wie der Gebrauch der Medicin, Baukunst, der Speise, des Tranks und der Luft. — Vgl. auch die ebenfalls das Recht der Natur im Gottesreiche nachdrücklichst betonenden Predigten über die alttestamentalische Patriarchengeschichte: W. Bd. 34, S. 140. 143 ff. 250 ff. 314 ff.

**) „Porro jus naturale vere est jus divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae", sagt Melanchthon in der Apologie (S. 238, 12). — Vgl. Loci p. 127: „Lex naturae est notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione, s. discrimine honestorum et turpium, divinitus insita humano generi, sicuti notitia numerorum divinitus humanis mentibus insita est. Ideo congruit cum ea parte legis Dei, quae dicitur moralis". Vgl. dann p. 167 sqq. 174; auch Ethic. p. 3, wo er zeigt, wie die philosophische Moral mit dem geoffenbarten Gesetze Gottes völlig übereinstimme. Dieses solle das Naturgesetz nur deutlicher auslegen, namentlich so weit es die äußere Zucht (die Gebote der zweiten Tafel) betreffe.

einer verklärenden, neuschaffenden und vollendenden Einwirkung des letzteren auf das erstere wird freilich auch auf diesem Punkte wieder vermißt. Wie denn überhaupt eine geordnete wißenschaftliche und speculative Behandlung des Naturgebiets vom theologischen Gesichtspunkte aus um so weniger von den Reformatoren erwartet werden kann, als dieselben von dem, was ihre Zeit an unmittelbar naturwißenschaftlichen Leistungen hervorgebracht hatte, nothwendig eine höchst geringschätzige Meinung hegen mußten. Denn das kritiklose Halten an altüberlieferten naturhistorischen Mythen und Fabeln, an gewißen captiösen Theorieen und Voraussetzungen; sowie die verkehrte und übereilte Neigung zu magischer Einwirkung auf die Natur und zu dem feineren mystischen Naturdienste der Astrologie, wie sie den damaligen Naturstudien überhaupt eigen waren, konnten unmöglich etwas anderes, als entweder Verachtung und mistrauische Verwerfung der „natürlichen Kunst", als eines ebenso abergläubigen wie unsinnigen Treibens, oder theilweises Ergriffenwerden von ihren irrigen Anschauungen und Bestrebungen bewirken, sobald und soweit sie in den Gesichtskreis der Reformatoren hereintraten. Die erstere Wirkung gewahren wir mehr an Luthern, die letztere mehr an Melanchthon*). Um so reicher finden wir, wenigstens bei dem Ersteren,

---

*) S., was Luth. betrifft, die Predigt über die Magier Matth. 2, 1—12 (Bd. 10, S. 313 ff.), wo er sein Urtheil über die Naturforschung in den Worten abgibt: „Denn natürliche Kunst, die vorzeiten Magia hieß und jetzt Physiologia, ist die, so man lernet der Natur Kräfte und Werk erkennen; als daß ein Hirsch die Schlangen mit seinem Athem durch die Nasen aus der Steinritzen reißt und tödtet und frisset, und darnach vor großer Hitze der Gift nach einem frischen Born dürstet, wie solches der 42. Psalm V. 2 anzeiget. Item, wie ein Wiesel die Schlange herauslocket, wenn es vor der Schlangen Loch wiebelt mit seinem Schwänzlein" u. s. w. Nachdem er dann die Hauptrichtungen der Naturforschung seit Aristoteles mit kurzen Andeutungen geschildert und sie sammt und sonders als abergläubige thörichte Träume mit den paulinischen Worten Col. 2, 8 zurückgewiesen, folgt die treffliche Schlußermahnung (S. 322): „Darum, lieber Mensch, laß natürliche Kunst fahren. Weißt du nicht, was Kraft jeder Stern, Stein, Holz, Thier oder alle Kreatur hat — so laß dir begnügen an dem, was dich deine Erfahrung und gemein Wißen lehret ..... Darnach denke, wie du nur allein Christum erlernest, der wird dir

das Naturgefühl, die frische, reine Sympathie mit dem unmittelbaren Naturleben und das ahnende Verständnis von deßen unendlich tiefer theologischer Bedeutsamkeit entwickelt. — Köstlich sind die prophetischen Worte, die er in Betreff der mit dem Reformationswerke angebrochenen Zeit einer volleren und richtigeren theologischen Naturerkenntnis gegen den trocknen Stubengelehrten und naturverachtenden Humanisten Erasmus richtete: „Wir sind jetzt in der Morgenröthe des künftigen Lebens, denn wir fahen an wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall*). Jetzt sehen wir die Kreatur gar recht an, mehr denn im Papstthum etwan. Erasmus aber fraget nichts darnach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formiret, zugerichtet und gemacht wird; so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei. Wir aber beginnen von Gottes Gnade seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen, wenn wir bedenken, wie allmächtig und gütig Gott sei; darum loben und preisen wir ihn und danken ihm. In seinen Kreaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei. Auch in einem Pfirschkern: derselbe, obwohl seine Schale sehr hart ist, doch muß sie sich zu seiner Zeit aufthun durch den sehr weichen Kern, so drinnen ist. Dies über-

---

zeigen dich selbst, wer du bist, was dein Vermögen ist. Also wirst du Gott und dich selbst erlernen, welches kein natürlicher Meister noch natürliche Kunst je erfahren hat, wie Paulus 1 Cor. 2, 8 lehret". — Für Melanchthons astrologische und magische Vorurtheile und Neigungen vgl. z. B. was er (Praefat. ad Joh. de Racrobusto lib. de sphaera) von den Augen sagt: „Mihi quidem oculi cognationem vel maximam cum sideribus habere videntur". — Uebrigens theilte bekanntlich auch Luth. manche irrige physikalische Anschauungen und Begriffe seiner Zeitgenoßen, wie schon aus den fabelhaften Geschöpfen hervorgeht, die er, großentheils ohne daß der Grundtext es verlangte, in seine deutsche Bibel hineinbrachte (als Basilisken, Einhörner u. s. w.). Auch war er, so gut wie alle Lutheraner der ersten Reformationszeit, sein Lebenlang Anticopernikaner.

*) Vom Verluste der reineren und tieferen Naturerkenntnis durch Adams Fall handelt Luth. öfters, z. B. Tischrr. Nr. 116; 275; 280 ꝛc. Vgl. auch Mel. Loci p. 57: „Si humanae mentes primam lucem retinuissent, hae notitiae de Deo (sc. naturales) multo fuissent illustriores. Nunc multis disputationibus conturbantur" etc.

geht Erasmus fein und achtet's nicht, siehet die Kreaturen an, wie die Kuhe ein neues Thor"! Fürwahr, ein großartig und genial concipirtes Programm für die mit der Reformation begonnene geistige Entwicklung aus dem Munde ihres Urhebers*)! — Den hier ausgesprochenen Ideen entspricht es denn ganz und gar, wenn Luther nicht blos überhaupt die schon bei den früher betrachteten älteren Vertretern naturtheologischer Bestrebungen uns so häufig begegnete Anschauung von der Natur als einem herrlichen Buche, parallel dem Buche der verbalen Gottesoffenbarung, sich zu eigen macht und aufs trefflichste zu nützen versteht**), sondern auch tiefere christliche Wahrheiten, wie die göttliche Dreifaltigkeit, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Todten in der Kreatur abgespiegelt findet***); wenn er überhaupt die tiefsinnigsten, treffendsten, dem Geist der Schrift entsprechendsten Deutungen gewißer Natursymbole zu geben und zuweilen mit wahrer Herzenslust sich auch in mehr scherzenden und spielenden Gleichnißen und Allego-

*) S. Tischrr. Nr. 2067 (Bd. 61, S. 110).

**) S. namentlich Tischrr. Nr. 116: „Adam durfte keines Buches, denn er hatte das Buch der Natur; und alle Erzväter, Propheten, Christus und die Aposteln citiren viel aus dem Buche, als von Schmerzen der Gebärerin und von der Gesellschaft und Gemeinschaft der Glieder am menschlichen Leibe" u. s. w. Vgl. die schöne Predigt „Von unsrer seligen Hoffnung" (Bd. 19, S. 345): „Auf solche Weise könnte ihm ein Bauersmann aus seinem Acker eine feine Bibel machen, und von seinem Samen, so er säet, studiren und lernen den Artikel: Ich glaube" u. s. f. Hinwiederum vergleicht er (Tischrr. Nr. 1) die Bibel mit einem reichen Walde von reichen und mannichfaltigen Fruchtbäumen. — Vgl. auch die Bemerkung, die er beim Anblick einer dahinziehenden Heerde Vieh machte: „Da gehen unsere Prediger, die Milchträger, Butterträger, Käseträger, Wollenträger, die uns täglich predigen den Glauben gegen Gott, daß wir Ihm als unserem Vater vertrauen sollen". (Tischr. N. 147) u. s. w.

***) Tischr. Nr. 20: „Gott, gleichwie er sich mit Allem, das er ist und hat, ja die göttliche Dreifaltigkeit in alle Kreaturen verkrochen und versteckt hat, also hat er die Vergebung der Sünden auch darein gesteckt, als nämlich, daß man vergebe, zu gute halte und verschone" u. s. w. Vgl. Nr. 280: „Wie in diesem elenden Leben Gott in vielen Kreaturen die Auferstehung der Todten abgemalet hat". — Vgl. auch Nr. 97; 324; 517 und Nr. 279, wo er die Freude seiner Kinder über Pfirsiche und anderes Obst auf dem Tische „ein rechtes Kontrafect

rieen zu ergehen weiß*); wenn er endlich den naturtheologisch bedeutsamsten Stellen des N. Testaments, die er exegetisch oder homiletisch behandelt, wie den Hinweisungen Christi auf die Vögel und Lilien Matth. 6, 24 ꝛc; den Erörterungen Pauli über die Auferstehung 1 Cor. 15, 39—44; dem Zeugniße desselben vom Seufzen der Creatur Röm. 8, 19—23 u. s. w. in vollkommnerer, gefälligerer, lebensfrischerer Weise gerecht zu werden versteht, als irgend einer seiner Zeitgenoßen, und namentlich bei Behandlung der letztgenannten Stelle die tiefste Sympathie mit dem innersten Leben der Natur (die hier fast ganz wie eine Persönlichkeit, wie eine unverdienter Weise unter das Joch des Verderbens und der Eitelkeit gefangene Magd des HErrn angeschaut wird) an den Tag legt**). — Es sind gerade diese letzteren, auf die Auferstehung

eines, der sich in Hoffnung freuet" nennt und ausruft: „Ach, daß wir den jüngsten Tag könnten so fröhlich in Hoffnung ansehen"! — In Betreff der Auferstehung vgl. auch noch die herrliche Stelle aus der Pred. üb. 1 Cor. 15, 39—44 (Bd. 19, S. 132), wo der dumme Hans Pfriem getadelt wird, der die Auferstehung nicht glauben will. „Es ist nur um einen Winter zu thun, heißt es hier unter andern, daß wir in der Erde liegen und verfaulen: wenn unser Sommer angehet, wird unser Korn hervorbrechen" .... „Dazu bereitet uns der Regen, die Sonne und der Wind, d. i. das Wort, die Sacramente und der hl. Geist". —

*) Man denke an den lieblich schönen Brief an seinen Sohn Hänschen und an den: „an seine Tischgesellen", beide von Koburg aus im J. 1530 geschrieben; auch an die Deutungen der Fliegen, der Wölfe, des Pfaus, des Schmetterlings (Bd. 61, S. 10 und S. 26); an die Auffaßung der Schlangen und Affen als Abbilder Satans, der Cometen als Bilder der Ketzer (Tischrr. Nr. 1469; 106; 288 ꝛc.); auch an die schalkhafte und doch einen tiefen Ernst verrathende Aeußerung (Nr. 168): „Und daß der Kukuk seine Mutter, die Grasmücke frißt, das ist ein Bild, wie die Schwärmer die rechtschaffene reine Lehre unterdrücken". Vgl. Nr. 165: „Alle Kreaturen Gottes sind den Gottlosen zugleich offenbar und verborgen, gleich als wenn man einem Esel Rosmarin zu eßen gäbe, so meinete er, er eße Heu! Offenbar sind sie ihnen, denn sie sehen sie für Augen. Verborgen, denn sie sehen und erkennen den Schöpfer nicht in den Kreaturen". —

**) S. die Pred. üb. die Epist. am IV. p. Trin. (Bd. 9, S. 95 ꝛc.), wo Luth. zwar einige Male sich so ausdrückt, als verstünde er das paulinische Wort vom Sehnen, Seufzen und Sichängsten der Kreatur nicht recht. („Solches Seufzen und Aechzen der Kreatur habe ich nicht

und Naturverklärung bezüglichen Betrachtungen um so wichtiger, als die Natur in ihnen wesentlich als Princip der Vollendung aufgefaßt wird und ihr, wenigstens andeutungs- und voraussetzungsweise, die Bedeutung einer die ganze Fülle und höchste Herrlichkeit der göttlichen Heilsoffenbarung zu schließlicher Darstellung bringenden Sphäre beigelegt erscheint — eine Auffaßung, die z. B. auch der Disposition der Katechismen Luthers zu Grunde liegt, sofern in diesen die Sacramente den Schlußstein des ganzen katechetischen Lehrgebäudes bilden. — Dagegen neigte Melanchthon weit mehr zu einseitig propädeutischer Auffaßung des Naturgebiets hin, wie sich schon aus seiner Vorliebe für die physikalischen Anschauungen des Aristoteles, sowie aus dem hohen Werthe und Nachdruck ergibt, den er auf die angeborene natürliche Gotteserkenntnis als Hauptinstanz für das Dasein Gottes, sowie auf die verschiedenen Beweise für die göttliche Existenz überhaupt legte. Er meinte von diesen, daß sie in ihrer Zusammenfaßung eine hinreichend feste Ueberzeugung vom Vorhandensein eines göttlichen Wesens zu wirken und so sehr wesentlich zur Wiedererneuerung der bereits halberloschenen Spuren der primitiven Gotteserkenntnis, dieses vornehmsten Factors des göttlichen Eben-

---

gehört, du auch nicht; aber St. Paulus sagt hie: Ich höre und sehe es" u. s. f.; oder: „dies ist eine abentheuerliche Rede v. St. Paulo"; oder: „Da sage mir nun, wer könnte der Kreatur solches ansehen und glauben, daß sie in Kindesnöthen sollte liegen?" u. s. w.), in Wahrheit aber zur Genüge zeigt, daß er ein ebenso vollständiges, als tiefes und richtiges Verständnis desselben hatte. Wie er denn in frischer, lebendiger Weiterbildung der paulinischen Prosopopöie die Natur eine „dem Satan und der Büberei der gottlosen Menschen dienende Magd" nennt, welche sich nach der Herrlichkeit der künftigen Welt sehne, daß ihr „so jach danach ist, als immer einer Metzen sein mag zum Tanze", da sie wiße, wie schön sie einst werden solle (S. Seite 117); und von der, um der menschlichen Sünde willen nicht mehr in ihrem vollen ursprünglichen Glanze strahlenden Sonne sagt: „Weil sie um unsrer Sünde willen muß leiden und den ärgsten Buben ebensowohl, ja mehr, muß leuchten, als den Frommen, darum verlanget sie so herzlich nach jenem Tage, da sie wieder soll ausgeputzt werden und allein den Seligen mit ihrem Lichte dienen" (S. 107 — vgl. übrigens Jes. 30, 26). — S. sodann die herrlichen Predd. über 1. Cor. 15 (a. a. O.), und über Matth. 6, 24 ꝛc. in Bd. 5, S. 89; 14, S. 88 ꝛc.; 43, S. 243. 244.

bildes in uns, beizutragen vermöchten*). Und doch gewinnen nach ihm alle diese Anstrengungen der natürlichen Vernunft, der Gottheit gewiß und theilhaftig zu werden, erst dann ihren vollen Werth und reellen Nutzen, „wenn der menschliche Geist aus der Schrift und besonderen Offenbarung Gottes in der wahren und richtigen Meinung über Gott, die Schöpfung, die göttliche Gegenwart in den Creaturen und die Art seiner Weltregierung befestigt ist"**) — ein höchst bedeutsames Zeugnis für die Geltung der Natur als höherer, aposteriorischer (illustrirend-confirmirender) Erkenntnisquelle, was die wesentlich lutherische Grundrichtung der naturtheologischen Anschauungen auch dieses Reformators beurkundet. Bemerkenswerth ist bei ihm auch die sehnsüchtige Hoffnung auf eine im Jenseits zu erlangende tiefere und allseitig vollkommnere Erkenntnis, wie so mancher anderen, so insbesondre der Naturgeheimniße, welche an das theologische Princip des Origenes erinnert (s. §. 4) und auch in Melanchthons Forschen und Streben während seines ganzen Lebens einen öfters bedeutungsvoll hervorstechenden Grundzug bildete, dem er noch in seinen letzten Stunden einen rührend schönen Ausdruck gegeben hat***).

§. 11. Die lutherische Theologie im 16ten und 17ten Jahrhundert.

Das Schwanken zwischen blos propädeutischer Auffaßung des Naturprincips und zwischen entschiedener Geltendmachung auch ihrer

*) Phys. fol. 24 sqq.; vgl. de anim. fol. 2, b.

**) ...... „postquam mens confirmata est vera et recta sententia de Deo et de creatione ac praesentia Dei in creaturis et moderatione causarum secundarum ex verbo Dei et illustribus testimoniis, in quibus se Deus generi humano peculiariter patefecit". Loci p. 56.

***) Auf dem Zettel, der sich nach seinem Tode auf seinem Schreibtische fand, hatte er, außer der Hoffnung auf baldige Befreiung a rabie theologorum, auch noch die anderen Punkte aufgeschrieben, denen seine Seele bei ihrem herannahenden Abschiede aus diesem Leben sehnend entgegenharrte: „Du wirst ins Licht kommen; du wirst den Sohn Gottes schauen; du wirst jene wunderbaren Geheimniße erfahren, welche du in diesem Leben nicht hast verstehen können, z. B. warum wir so erschaffen worden; wie die Vereinigung beider Naturen in Christo beschaffen ist" u. s. w.

höheren Bedeutung als bestätigender, ergänzender und verklärender Erkenntnisquelle des Göttlichen, welches wir bei den beiden großen Begründern der deutschen Reformation wahrgenommen, bleibt auch ihren nächsten Nachfolgern, den lutherischen Dogmatikern bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts mehr oder weniger eigen. Zuweilen nähern sie sich jener spiritualistischen Geringschätzung der natürlichen Factoren des Gottesreichs und seines Lebens, die auch schon Luthern hie und da fast wegwerfende Urtheile über Werth und Bedeutung z. B. des Waßers als sichtbaren Zeichens im Taufsacramente, oder der Wunder als Mittel zur Stärkung und Vertiefung des Glaubens zu fällen veranlaßt hatte*), und welcher der in der Abendmahlslehre so äußerst strenge Flacius ihren möglichst starken und schneidenden Ausdruck verlieh, wenn er, im Zusammenhang mit seiner manichäisirenden Weltanschauung, der natürlichen Gotteserkenntnis einen so äußerst geringen Werth beilegte, daß er einmal behauptete: „der Mensch wiße von Natur nicht mehr von Gott als das Vieh" **)! — So nennt Melanchthons trefflicher Schüler M. Chemnitz die natürliche Gotteserkenntnis, sofern sie die blos vorstufliche der unerleuchteten Vernunft ist, eine languida, imperfecta, immo nulla; eine ignorantia, non notitia nach Gal. 4, 8. Aber er kennt auf der anderen Seite auch die aposteriorische Bedeutung derselben, wenn er lehrt, daß sie der geoffenbarten Erkenntnis Gottes, wie sie die Schrift enthalte, nachzufolgen, nicht voranzugehen habe und ihr jedenfalls in allen Stücken unterzuordnen sei und sich nach ihr richten müßte***).

*) Vom Taufwaßer heißt es einmal: „Laß äußerlich Ding sein, was es immer kann .... was aber Gott einsetzt und gebaut, muß nicht vergeblich, sondern eitel köstlich Ding sein, wenn es auch dem Ansehen nach geringer denn ein Strohhalm wäre". (Gr. Katech. 486, 7. 8). — Die Wunder betrachtet er öfters als bloßes Außenwerk und müßiges Beiwerk ohne tiefere Bedeutung; als „Aepfel und Nüße, womit man Kinder anlocke und zum Hören und Lernen willig mache". — Vgl. Lange, Philos. Dogm. S. 511.

**) Clavis Scr. sacrae I. p. 566; vgl. p. 563 (s. v. lex): „Quod aliqua vera principia aut notitiae unius Dei aut ejus gubernationis sunt adhuc in homine, concedi non debet". — Schon Gerhard, Loci Tom. I. p. 243, b. verwirft diese Anschauungen als manichäisch.

***) Loci theoll. p. 21 (edit. Frcft. et Witebg. 1690): „Non ergo initium faciendum est a naturali notitia, sed 1., mens confirmanda est ex

In diesem Sinne benutzt denn auch Chemnitz gern und mit Vertrauen die in der Kirche üblichen Similia zur Veranschaulichung tieferer theologischer Mysterien, z. B. die bekannten Gleichniße von der Menschwerdung Christi *). — Im Wesentlichen so auch Joh. Gerhard, nur daß dieser — im Gegensatze zu den alle innere Naturoffenbarung Gottes leugnenden, oder vielmehr dieselbe auf ein bloßes Hörensagen und auf Gewohnheitssache reducirenden Socinianern — sich auch der notitia naturalis insita, wie sie Röm. 1, 19. 20 zusammt der not. nat. acquisita externa angedeutet sei, mit Wärme annahm und dieselbe als aus den sogenannten „allgemeinen Ideen" (κοιναὶ ἔννοιαι) von Gottes Dasein, sowie aus dem Zeugniße des Gewißens bestehend beschreibt. Von der Quelle der äußeren Naturerkenntnis Gottes, dem Liber naturae externus sagt derselbe: „Wie sonst aus vielen Buchstaben, so entsteht hier aus vielen Geschöpfen gleichsam ein Buch. Denn jedes Geschöpf ist nichts anderes, als ein mit dem Finger Gottes geschriebener Buchstabe. In diesem Buche können wir lesen und vermittelst solchen Lesens Gott erkennen". Den Nutzen der Naturerkenntnis bezeichnet er als einen doppelten: 1) für die Heiden, welche wieder auf dreifache Weise aus der Naturerkenntnis Nutzen ziehen müßten, entsprechend dem usus didacticus, politicus und elenchthicus, welcher dreifache Gebrauch dem Naturgesetze so gut zukomme, wie dem der Offenbarung **); 2) für die Christen, welche diese

verbo Dei etc. . . . . Postea utiliter addi potest consideratio philosophicarum demonstrationum; 2) notitia nat. debet subordinari divinae revelationi in verbo, ut sicubi dissentiat vel pugnet, cedat naturalis divinae. Quae etiam in illis, in quibus consentiunt, robur et certitudinem addit naturali". 3) Jucunda est consideratio, ex illa quasi scintillula tantum notitiae, quae reliqua est in natura, quam illustris fuisset notitia Dei in integra naturae, quam firmus assensus, quam obsequens obedientia conformis notitiae!

*) De duabb. natt. in Christo c. VI. p. 27: „Quamquam autem in tota rerum natura nullum extat exemplum talis unionis, qualis est in persona Christi, declarationis tamen gratia, variae quaesitae sunt similitudines, quae, si non prorsus congruant, aliquam tamen qualemcumque manuductionem considerantibus testimonia scripturae praebent".

**) Der usus didact. naturalis notitiae de Deo bestehe nämlich darin: „ut Deum quaerant"; der us. polit.: „ut in tranquillitate cum proximis

Art der Gotteserkenntnis eifrig pflegen, aber ihre verhältnismäßige Unvollkommenheit durch stete Vergleichung mit der hl. Schrift sich gegenwärtig erhalten müßten *). — In seinen Bemerkungen über die paulinische Stelle von der seufzenden Creatur Röm. 8 spiritualisirt übrigens Gerhard ziemlich stark, indem er sich hier keine andere Creaturverklärung denken kann, als eine mit völliger Vernichtung der Creaturen identische (eine abolitio servitii creaturae non per restaurationem, sed per annihilationem): denn eine erneuernde, wiederherstellende und verjüngende Verklärung der Schöpfung meint er sich nicht anders vorstellen zu können, denn als Wiederherstellung aller einzelnen Individuen derselben; und eine dgl. Wiederbelebung sämmtlicher Einzelwesen der Natur anzunehmen sei doch absurd**). Er erwartet daher, und mit ihm die übrigen alten Dogmatiker der lutherischen Kirche, eine consummatio seculi im Sinne einer völligen Vernichtung der Substanzen dieser Welt, auf welche dann freilich die Erschaffung einer neuen folgen werde***).

Schließen sich diese Dogmatiker bis herab auf Hollaz (vgl. in Betreff dieses die §. 1, Anmerk. mitgetheilte Definition von theol. nat.) im Wesentlichen an Melanchthons Anschauung an, wonach das Schöpfungsbuch dem der Schrift auf christlichem Standpunkte zwar nicht voran-, aber doch unterzuordnen und dabei immer in überwiegend verstandesmäßig reflectirender Weise zu studiren und zu benutzen ist; und dachte der spätere Pietismus (nicht etwa Spener), entsprechend seiner engherzigen Weltverachtung und seinem prosaischen Wortreichthum, im Ganzen nicht sonderlich günstig vom Naturgebiete als Mittel zur Gotteserkenntnis: so sehen wir dagegen

vivant"; der Zweck des us. elenchth. bestehe darin: „ut coram Deo ἀναπολόγητοι reddantur". S. Loci, T. I, p. 255 (edit. Hamb. 1657); vgl. überhaupt p. 241 sqq.

*) „Cumque sex dierum spatio omnia opera Deus absolverit, fügt Gerh. p. 255 hinzu, septimoque quieverit Gen. 2., ideo singulis sex septimanae diebus quodlibet hexaëmeri illius θαυματούργημα mentis oculo contemplemur, ut septimo quietis die anima nostra in Deo creatore requiescat".

**) Dies gegen den Katholiken Puccius, der in extremem Gegensatze gegen die abstracten, spiritualistisch-naturfeindlichen Socinianer, die muhammedanische Lehre von einer resurrectio brutorum aufgestellt hatte. S. Tom. VIII, p. 433. 434.

***) Vgl. auch Quenstedt bei Schmid, Dogmatik, S. 506.

gen Luthers lebensfrisches inniges Naturgefühl, sowie seine ahnungsvolle Erkenntnis von der hohen Bedeutung der Creatur für die lobpreisende Verherrlichung und liebende (geist-leibliche) Genießung des Schöpfers im Gebiete der asketischen Literatur und geistlichen Poesie der lutherischen Kirche des 16ten Jahrhunderts um so zeugungskräftiger fortleben und um so reichlichere Blüthen und Früchte bringen. — Ueberaus reich an ebenso tiefen, als lieblichen und glaubensinnigen frommen Naturbetrachtungen ist Joh. Arnd's viertes Buch „vom wahren Christenthum", (Liber naturae betitelt) eine Expositio in Hexaëmeron auf dem Standpunkte evangelisch-frommer Weltanschauung und mystisch-naturphilosophischer (paracelsischer) Wißenschaft des angehenden 17ten Jahrhunderts*). Er will darin zeigen: „wie das große Weltbuch der Natur nach christlicher Auslegung von Gott zeuget und zu Gott führet; wie auch alle Menschen Gott zu lieben durch die Creaturen gereizet und durch ihr eigen Herz überzeuget werden". Zu diesem Zwecke handelt er „von der großen und der kleinen Welt" (dem Menschen) als den beiden Zeugen Gottes, und betrachtet die Creaturen „als Hände oder Handleiter und Boten Gottes, so uns zu Gott und Christo führen". Zur Rechtfertigung dieser Herbeiziehung der frommen Creaturbetrachtung verweist Arnd auf die Naturpsalmen, auf Christi Gleichniße, auf Röm. 8; 1 Cor. 15; Col. 1; auf die Sacramente „mit ihren Substanzialien, so zu Zeugen und Siegeln der Gnade Gottes verordnet und aus dem großen Weltbuche der Natur genommen und geheiligt sein", sowie auf die Schriftsteller über das Sechstagewerk, besonders Basilius und Ambrosius. Den Nutzen dieser theologischen Naturbetrachtung gibt er am Schluße des Buches mit den Worten an: „Dahin gehet dieser Theil, daß

*) Der paracelsischen Ideen und Elemente sind leider nicht wenige bei Arnd und sie üben einen etwas trübenden und störenden Einfluß bei der Lectüre seiner sonst so trefflichen Betrachtungen. So z. B. Aussprüche, wie diese: „Das Gestirn ist der Metalle Wurzel und Same" (Cap. 3, 25); „das Waßer begreift in sich die Samen der Vögel, Fische, Steine, Metalle, Mineralien" ꝛc. (C. 5, 1); „alle sinnreichen Menschen haben ihren Einfluß und Einfälle vom Gestirn und ist gleichsam ihre Speise" (! s. 4, 15); „wenn aber — die Waßersterne nicht wirken, die stellae aquosae et pluviales u. s. w. — so vertrocknen die Brunnen". (3, 30) ꝛc.

wir neben dem Worte Gottes und dem Buche der hl. Schrift auch können überzeugt werden in unserem Herzen und Gewißen aus dem Buche der Natur und aus dem Lichte der Natur, daß wir Gott zu lieben schuldig sein, wegen seiner großen Liebe, die er uns durch alle Creaturen zeiget und beweiset. Und solch Argument aus der Natur überzeugt alle Menschen, er sei Heide oder Christ, gläubig oder ungläubig, und kann's auch kein Mensch widerlegen .... Darum freilich auch Gottes Liebe aus dem Buch der Natur zu erkennen und können damit auch die Heiden überzeugt werden" — eine lebhaft an den Prolog Raymunds erinnernde Stelle, wie denn Arnd überhaupt, namentlich in seinem zweiten (anthropologischen oder mikrokosmischen) Theile ziemlich unzweideutige Spuren seiner Bekanntschaft mit Raymund verräth, besonders durch die Art, wie er den Menschen als Gipfelpunkt der Schöpfungsscala und einendes Band zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt betrachten lehrt. — Von seiner zartsinnigen warmen Sympathie mit dem Naturleben zeugt besonders das die Pflanzenschöpfung (das dritte Tagewerk) behandelnde Kapitel, z. B. in der Stelle: „Da treten die Erdengewächse hervor aus der Erden, als aus ihrer Schlafkammer und haben abgelegt den alten Leib und einen neuen angenommen, der zart, jung und blühend ist: denn der alte ist verfault. Sie haben den alten Rock ausgezogen und ein neu Kleid angeleget ... Alsdann fahen sie an durch ihre schöne Gestalt — mit uns zu reden" u. s. w. Ebendaselbst vergleicht er die vegetabilische Natur einem großen Kräuterbuche und einer Apotheke Gottes. — Köstlich sind auch die anagogischen Betrachtungen, wie er sie z. B. an das schöne Sonnenlicht anknüpft, das auf noch viel größere Herrlichkeit Christi, der hellen Sonne der Gerechtigkeit, schließen laße; oder an den Himmel, die Sterne, die Pflanzenwelt, die Waßerbrunnen u. s. w.

Im Wesentlichen den nämlichen Ton treuherzig altväterlicher und doch ebenso kindlich zarter als sinnig lieblicher Naturintuition hat Chr. Scriver in seinen tieffrommen, dem dreifaltigen Gotte gewidmeten „Zufälligen Andachten Gottholds" anzuschlagen und festzuhalten gewußt. Seine frommen Naturbetrachtungen, bei deren Lektüre auch der moderne christliche „Gebildete" nur selten durch Einmischung von Spielendem, Geschmacklosem oder Gesuchtem

(— dies fast immer nur da, wo die Analogie der biblischen Symbole verlaßen und gleichsam auf eigene Faust speculirt wird), oder auch von Fabelhaftem und Unkritischem gestört werden wird*), — verfolgen offenbar weniger ein unmittelbar speculatives oder dogmatisches Interesse, als vielmehr eine wesentlich ethische Tendenz. Es liegt dies schon in dem, was Scriver an verschiednen Stellen über das Buch der Natur und seine Bedeutung sagt, z. B.: „Das Buch der Natur hat viel tausend Blätter, darauf der Finger Gottes seine Liebe geschrieben"; oder: „Das große Buch der Natur ist allenthalben mit guten Erinnerungen beschrieben, wenn wir nur Augen hätten, ihrer wahrzunehmen, und Herzen, sie zu betrachten"**). Näher sind denn diese frommen moralischen Reflexionen entweder ernster ascetischer Art, Selbstermahnungen zur Buße, zu stetem Kampfe der Heiligung, zur rechten Einkehr bei sich selbst; oder freudvoll anagogischer Art, ahnende Hoffnungen künftiger Herrlichkeit, begeisterte Aufblicke zum Himmel, zum Heilande und zur Gemeinde der vollendeten Gerechten. In allem, auch in den unbedeutendsten Erscheinungen der Natur, in den alltäglichsten Vorgängen des bürgerlichen Lebens erblickt das geweihte Auge und himmelwärts gerichtete Herz dieses „Gotthold" die bedeutsamsten göttlichen Fingerzeige, die ihn bald mehr nach oben, bald mehr nach innen weisen. Eine Münze gemahnt ihn an das Bild Christi, das jeder seiner Bekenner aufgeprägt tragen müße; eine Rechnung an die dereinst mit dem Himmel abzuschließende Rechnung über seinen Sinn und Wandel; die Last Holz, die er einen armen Mann tragen sieht, an die leichte Last des Kreuzes, die der Christ nach seines Heilandes Vorangange tragen müße; ein Schiff, das mit Mühe den Strom hinaufgezogen wird, an den schweren, aber nothwendigen Kampf des Christen mit der Welt; ein eben gefällt werdender Eichbaum an Matth. 3, 10: „Es ist schon die Axt den Bäumen" 2c.; ein Hirte mit seiner

*) Z. B. in Nr. 251: der Wolf und Nr. 259: der Vollmond.

**) Vgl. auch Seelenschatz, Th. I, S. 4: „Die Welt ist ein herrliches Gebäu von allerlei Gaben und Gütern; sie ist ein Meisterstück des großen Gottes, darin seine Majestät, Weisheit, Macht und Güte leuchtet; allein sie muß der Seele weichen, von welcher ein alter Lehrer wohl sagt: sie habe mehr Göttliches in sich, als die ganze Welt".

Heerde an den Erzhirten Christus und die Schaar seiner Erlösten; ein schöngeschliffenes Krystallglas an die zerbrechliche Lust dieser Welt, aber auch an den krystallreinen Leib der Herrlichkeit, womit wir einst im Verklärungszustande angethan werden sollen u. s. f.*) — Und das Alles in der naivsten, ungesuchtesten und frischesten Sprache, ohne je durch sentimentale Weichherzigkeit und Weinerlichkeit zu verstimmen, oder auch durch eintönige Wiederholungen zu ermüden! — Auffallend ist indeßen bei einem so warmen Freunde und verhältnismäßig so wohlunterrichteten Kenner der Natur die bisweilen hervortretende theilweise Naturverachtung, wie sie sich in manchen geringschätzigeren Urtheilen über gewiße Naturerscheinungen, z. B. über die „Sommerfliegen" und die Käfer kundgibt, in denen er nichts als unnützes Ungeziefer erblicken zu wollen scheint**). —

Von den für die Entwicklungsgeschichte der naturtheologischen Bestrebungen und Leistungen des lutherischen Geistes ebenfalls nicht unwichtigen Repräsentanten der geistlichen Poesie erinnern wir nur an Ph. Nikolai mit seinen der schwungreichen, naturfrischen, religiösen Erotik des Hohenliedes nachgebildeten Gesängen: „Wie schön leucht't uns der Morgenstern" und „Wachet auf"; an Joh. Frank und sein zwar ruhiger und sanfter dahinfließendes, aber nicht minder liebesinniges und in herrlichem Bilderschmucke prangendes Abendmahlslied: „Schmücke dich, o liebe Seele"; an Angelus Silesius, den epigrammatischen Versificator und poetischen Verarbeiter der pantheistisch-mystischen Ideen eines Meister Ekkart in seinem cherubinischen Wandersmann, aber auch den liebeglühenden Sänger der ihren Frieden in Jesu suchenden Seele des Christen; an P. Fleming, den einfach kräftigen, kindlich frommen Dichter, mit Naturbildern „zart und voll Leben" in seinen Liedern; an P. Gerhard endlich, den größten Kirchenliedsdichter neben Luther und zugleich den frischesten, lebensvollsten und ideenreichsten Naturfreund unter allen Sängern der lutherischen Christenheit, zumal in seinen Morgen- und Abendliedern (z. B. „Die güldne Sonne"; „Nun ruhen alle Wälder"; „Der Tag mit seinem Lichte" ꝛc.), seinem herrlichen Lobliede: „Sollt ich meinem

*) S. Nr. 266; 263; 268; 8; 6; 168; 172; 79 ꝛc.

**) S. Nr. 189 und 381.

Gott nicht singen"? und seinem wunderlieblichen Sommerliede: „Geh aus mein Herz und suche Freud", diesem fast untadeligen evangelischen Gegenstücke zum 104ten Psalm*). —

Eine weit gekünsteltere, erzwungenere, seichter und matter einherfließende Naturpoesie, die indeßen von nicht geringerer Freude an den Schönheiten der Natur und an frommen physikotheologischen Betrachtungen zeugt, begegnet uns in des Hamburger Dichters Brockes „irdischem Vergnügen in Gott", einer sehr weitschweifigen, phrasen- und wiederholungsreichen, selten durch einfach schöne und wahre Schilderungen befriedigenden Sammlung religiöser Naturbetrachtungen, in durchgängig mittelmäßige Reimereien eingekleidet. Die Tendenz dieser Dichtungen ist theils descriptiver, theils teleologischer (selten kosmologischer) Art; aber die Zweckbetrachtungen sind ebenso beschränkte und äußerliche, als geschmacklose und breite Räsonnements von oft lächerlicher Pedanterie der Auffaßung, und die Schilderungen ermüden meistens durch ihre Oberflächlichkeit und ihr eintöniges Phrasengeklingel. Alle tieferen symbolischen Deutungen flieht er, entsprechend seinem Standpunkte einer ziemlich einseitig propädeutischen Naturtheologie, die nur Gottes Macht, Weisheit, Güte in der Creatur abgebildet findet, und weiter nichts. Allerdings ist ihm die Sonne Bild der göttlichen Herrlichkeit, die Lilie ein Symbol der Unschuld, das Grün Farbe der Hoffnung, das Roth der Liebe, die Blumen gleichsam Sterne — aber damit ist er auch im Wesentlichen am Ende mit seiner Weisheit, die er einem dann immer wieder anders gewendet und neu aufgewärmt zu schmecken gibt. Vom Buche der Natur, auch von der „blauen Tafel des Himmels mit der goldnen Sternenschrift darauf" wird zwar öfters gehandelt, aber selten so, daß sich irgend welcher Beruf zur wahren und gefälligen Deutung dieser großartigen

*) Was kann es herrlicheres geben, als der wundervolle anagogische Aufschwung von der armen, vergänglichen Erdenherrlichkeit zur ewigen Himmelsherrlichkeit in V. 9:

„Ach, denk ich, bist du hie so schön
Und läßt du's uns so lieblich gehn
Auf dieser armen Erden,
Was will es wohl nach dieser Welt
Dort in dem reichen Himmelszelt
Und güldnen Schloße werden?" u. s. w.

Hieroglyphenschrift des Schöpfers bei ihm kundgäbe*). Ein bunter Schmetterling, den er gefangen und bewundert hat, vermag ihn weiter nichts zu lehren, als:

„Gott hat uns Menschen werden laßen —
Ihn zu bewundern nur, nicht aber Ihn zu faßen";

und an den Anblick eines großen, reichhaltigen Fischteichs schließt sich nichts als der fromme Wunsch:

„Ach Gott, laß mich auf dich allein,
So oft ich Fische seh, mein' Andacht lenken,
Und denken:
Wie groß ist doch des Schöpfers Macht,
Der nebst der ungezählten Schaar
Beschuppter Fisch', und zwar so wunderbar,
Auch alle Ding' aus Nichts hervorgebracht"! —

Wagt er sich etwa einmal weiter mit einer symbolischen Deutung, als der gewöhnliche gesunde Menschenverstand reicht, so unterläßt er nicht, den Leser durch unaufhörliche „gleichsam" und „es scheint" zu langweilen. So sagt er in schüchterner Bescheidenheit beim An-

---

*) In dem Gedichte „die Welt" wird, nachdem geschildert worden, wie der Kaufmann, der Eroberer, der Verliebte, der Jäger u. s. w. sich die Welt denken, fortgefahen:

„Ein Frommer aber glaubt mit Recht: es sei die Welt
Ein Buch, das göttliche Geheimniß' in sich hält;
Ein Buch, das Gottes Hand, aus ew'ger Huld getrieben,
Zu seines Namens Ehr und unsrer Huld geschrieben.

* * *

Es ist ein jeglicher Gesichtskreis hier ein Blatt;
Der Sonnen Strahl und Licht sind Gott' an Griffels Statt;
Die Elemente Dint' (!), und alle Creaturen
Im Himmel, Erd und Meer, sind Lettern und Figuren.

O unbegreiflich Buch, o Wunder-Abc,
Worin als Leser ich und auch als Letter steh!
Laß, großer Schreiber, mich im Buche dieser Erden,
Zu deines Namens Ruhm ein lauter Buchstab werden.

Laß mich von dieser Schrift die Züge, die so schön,
Mit immer frischem Blick empfinden, schmecken, sehn!
Gib aber, daß ich stets in diesem großen Buche,
Mit frohem Fleiß nur dich, den wahren Inhalt, suche". —

blicke einer einem weißen „Eulchen" (einer Motte) auflauernden mordgierigen Spinne:

„Das Eulchen s ch i e n e mir der Seele Bild zu sein;
Das Scheibenglas des Körpers; durch den Schein
Des Lichtes s ch i e n e mir die Gottheit; — Sünd und Welt
Durch das Geweb und durch die Spinne vorgestellt".

Ein gutes Theil dieser Geschmacklosigkeiten und Fadheiten rührt offenbar daher, daß Brockes den Standpunkt wahrhaft gottinniger und christlich tiefer symbolisch-anagogischer Naturbetrachtung unnöthiger Weise verlaßen hatte, auf welchem noch ein Scriver, P. Gerhard u. s. w. sich mit solcher Leichtigkeit und so lebensfrischem, kräftigem Erfolge zu bewegen gewußt. Das unbefugte Abweichen von der biblischen Norm, deren treue Beobachtung im Gebiete ästhetischer Naturpoesie und theologischer Natursymbolik vielleicht von größerer Wichtigkeit, als in irgend einem anderen ist, mußte sich nothwendig durch jene Leerheit, eintönige Ideenarmuth und ebenso saft- als haltlose Trockenheit der ganzen Anschauung und Darstellung rächen.

§. 12. Die reformirte Theologie und Kirche.

Entsprechend der characteristischen Grundrichtung des reformirten Geistes, welche in allzustarkem Gegensatze zur katholischen Creaturvergötterung auf eine mehr oder weniger abstracte, dualistische Trennung des Göttlichen und Natürlichen geht, hat die reformirte Theologie seit Zwingli und Calvin zwar viel Sinn für die Natur an sich, aber nicht für deren theologische Bedeutung als eines wesentlichen Factors in der Entwicklung und den Lebensprocessen des Gottesreichs gezeigt. In demselben Maaße, wie man lutherischerseits die rein vorstufliche Geltung des Naturprincips gering anschlug und nur die den Schriftglauben voraussetzende natürliche Erkenntnis, nur die durch das Wort Gottes geweihte und verklärte Naturwirkung etwas gelten laßen wollte, legte die orthodoxe Theologie der reformirten Kirche den Hauptwerth mit fast einseitiger Nachdrücklichkeit auf die propädeutische Seite der (theoretischen, wie praktischen) Naturtheologie und bethätigte gegen die tiefere Seite des Naturgebiets, wonach daßelbe bei der Vollendung des religiösen Gemeinschaftsverhältnißes einen

unentbehrlichen Coefficienten von der größten Bedeutsamkeit zu bilden hat, stärkere oder geringere Abneigung, Gleichgiltigkeit oder Geringschätzung. — Am bestimmtesten und consequentesten liegt diese Richtung bei Zwingli ausgeprägt vor, zumal in dessen Abendmahlslehre, als deren Grundgedanke spiritualistische Scheu vor Annahme einer geheimnisvollen reellen und conferirenden Mitwirkung natürlicher Factoren zur Vollziehung eines göttlichen Gnadenactes, bei verhältnismäßig nicht geringem Sinn und Interesse für den rein sinnbildlichen Werth eben jener Factoren, zu bezeichnen ist. Denn auf die symbolische Seite des Taufsacraments geht Zwingli — wie schon seine Disputationen mit den Schweizer Wiedertäufern beweisen — ebenso wenig etwa ungern ein, wie auf die des Abendmahlsacts, wiewohl die Bilder, womit er den letzteren zu illustriren und seinen tieferen Sinn darzulegen sucht, z. B. das vom Ring, der Sonne, der Blume u. s. w., bei aller Sinnigkeit und Zartheit, die ihnen an und für sich zukommt, doch fast alle ziemlich willkürlich gewählt sind und vom eigentlichen Kernpunkt der Sache ziemlich weit abliegen*). In seinen nackten, kahlrasirenden Ansichten über den Gottesdienst und den Schmuck der Gotteshäuser offenbart sich jener bilderstürmende Geist, der nicht einmal die rein symbolische Berechtigung natürlicher Elemente des cultischen Lebens anzuerkennen weiß und Bildergebrauch sofort mit Iconolatrie, ja Idololatrie gleichsetzen zu müßen meint. Auf der andern Seite zeigt er um so mehr Vorliebe für die dem innersten Heiligthume des religiösen Lebensverkehrs mit Gott fernbleibende äußere Natur, und zwar sowohl als Vehikel einer unmittelbaren lebensfrischen Naturfreude und Bewun-

*) Dies gegen Christoffel, Zwingli's Leben und ausgew. Schriften, S. 292, der diese von Zwingli gebrauchten Bilder wohl mit Recht als „innig zart gewählte" preist, aber ohne Grund Luthers Abendmahlslehre durch Vergleichung mit ihnen in Schatten stellen will. Vgl. S. 267. 268, wo Chr. in ebenso unklarer, als verkehrter Weise die durch verstandesmäßige Klarheit und nüchterne Naturanschauung ausgezeichnete Abendmahlsauffaßung Zwingli's derjenigen Luthers, als einer aus dem „trüben Dunstkreise" des Wittenberger Klosterlebens entsprungenen gegenüberstellt und der ersteren allein Anschaulichkeit, Klarheit und Faßlichkeit, der letzteren nichts als Phantasie und geheimnisvollen Tiefsinn zu vindiciren sucht.

derung der weisen, großartigen und gütigen Werke des Schöpfers *), wie als Ausgangspunkt einer nüchtern verstandesmäßigen reflectirenden Erkenntnis Gottes nach seinen allgemeineren oder Natur-Eigenschaften. Von dieser von der Offenbarung Gottes in Christo überall absehenden, blos vorstuflichen natürlichen Gotteserkenntnis denkt Zwingli so hoch, daß er ihr sogar effectum sufficientem ad salutem zuschreibt und daher das Seligwerdenkönnen auch der auf solche Naturreligion beschränkten Heiden behauptet, wobei er allerdings tugendhaftes Streben und Erleuchtung durch den Geist Gottes (oder Logos) bei denselben postulirt **).

Weit stärker betont Calvin das gänzlich Unzulängliche der blos natürlichen Gotteserkenntnis, die nur dazu dienen könne, den natürlichen Menschen als unentschuldbar vor Gott hinzustellen ***). Denn eine hinreichend beredte und vernehmliche Zeichensprache ist

*) Vgl. über diese, zum großen Theile aus den reizenden und großartigen Naturumgebungen im Toggenburgischen, dem Schauplatze seiner Kinderjahre, herrührende und mit seiner musikalischen Begabung und Freude an der Musik zusammenhängende Vorliebe Zwingli's für Naturschönheiten und Naturfreuden die angef. Schrift von Christoffel, S. 2. 3, wo namentlich die naturtheologisch so bedeutsame Stelle aus der Schr. De providentia Dei (über die in den thierischen Instincterscheinungen, z. B. der Ansammlung von Wintervorräthen durch den Igel, der Ausstellung von Wachen durch die Heu einsammelnden Murmelthiere &c. sich kundgebende weise und gütige Vorsehung Gottes) zu beachten ist.

**) S. die Hauptstellen bei Schweizer, Glaubensl. der ref. Kirche, II, S. 9. 71 &c.; auch I, 337, wo besonders die Stelle hervorzuheben: „Plato et Seneca ex fonte Spiritus divini hauserunt. Qui verum dicit, ex Deo loquitur". — Ganz ähnlich auch Zwingli's Schüler Gualtherus, z. B. in seiner Apologia vom J. 1545 (p. 52), während die übrigen späteren Reformirten diese Lehre von der Seligkeit der Heiden aufgaben, theils weil sie überhaupt auf einen strengeren biblischen Particularismus der Weltanschauung zurückkehrten, zum Theil vielleicht auch aus Opposition gegen die Katholiken, die wenigstens großen Theils (sogar Bellarmin, de Christo, lb. I, c. 3) zur Bejahung der Frage nach dem möglichen Gelangen der Heiden zur Seligkeit hinneigten.

***) Institut. I, 5. 12–15, besonders §. 14: „verissimum est, nuda ista et simplici testificatione, quae Dei gloriae a creaturis magnifice redditur, nequaquam sufficienter nos erudiri" .... „Frustra nobis collucent in mundi opificio tot accensae lampades ad illustrandam

die Schöpfung mit dem Reichthum ihrer Wunderwerke allerdings. Insbesondere ist der Mensch nach Leib und Seele, diese Welt im Kleinen, ein wundervoller Beleg für die göttliche Macht, Weisheit, Güte; er, dem Gott in der makrokosmischen Schöpfung ein ebenso großartiges, als prächtig geschmücktes Haus gegeben, voll von Gemälden, worauf seine Vollkommenheiten abgebildet sind; oder auch einen riesigen Spiegel seiner Klarheit und seines Reiches *). Dieses Spiegels gilt es sich aber in der richtigen Weise zu bedienen, was durch dankbare Aufnahme und Beherzigung der göttlichen Wunderwerke, sowie dadurch geschieht, daß man sich durch solche natürliche Gotteserkenntnis zu wahrer Verehrung Gottes durch rechten Gehorsam — vor allem durch den des Glaubens an seine besondre Offenbarung im Worte — treiben läßt **). — Auch in seiner Abendmahlslehre weiß Calvin den natürlichen Factor in etwas innigere Beziehung zu dem der unsichtbaren göttlichen Gnadenwirkung zu setzen, als Zwingli, wenngleich er auch hier genau genommen über ein blos simultanes Operiren beider Factoren, des urbildlichen göttlichen und des sinnbildlichen geschöpflichen, nicht hinauskommt und — was characteristisch für seine rein propädeutische Naturauffaßung ist, — die Elemente nicht sowohl als den unmittelbaren Genuß der verklärten Leiblichkeit Christi gewährende Vehikel, sondern als Himmelsleitern (scalae divinitus ordinatae), auf welchen man zum Heilande emporsteigen müße, anzuschauen liebt. Bezeichnend für seinen der Natur durchgehends mehr mit dem Organ des Verstands, als mit demjenigen des Gemüths zugekehrten Standpunkt ist auch die Art, wie er die paulinische Stelle vom Seufzen der Creatur auffaßt, vergleicht man dieselbe mit der früher angeführ-

autoris gloriam, nam ad illam percipiendam non sunt nobis oculi, nisi interiore Dei revelatione per fidem illuminentur" etc.

*) L. c. I, 5. 11: „Atqui quantacunque claritate et se et immortale suum regnum Dominus in operum suorum speculo repraesentet; qui tamen est noster stupor, ad tam perspicuas testificationes semper hebescimus, ut sine profectu effluant" etc. Vgl. 3 u. 4, wo die Auffaßung des Menschen als eines Mikrokosmos gebilligt und darauf hingewiesen wird, wie derselbe in seinem Leib und seiner Seele Gott hundertfältig finden und wahrnehmen könne.

**) I, 14, 20—22.

ten Auslegung Luthers oder auch nur mit derjenigen Joh. Gerhard's von dieser Stelle. Er bezieht das *κτίσις* des Apostels zwar richtig auf die vernunftlose Creatur und nicht etwa auf die Menschheit (sei es ganz, oder auf einen Theil derselben), wie manche spätere reformirte Ausleger nach Augustins und Anderer Vorgange thun zu müßen meinten, kann sich indeßen nur mit großer Mühe in die Anschauung Pauli von einem sehnsüchtigen Seufzen und Harren der Creaturen hineinversetzen und wird dabei der immer wiederkehrenden Zuhilfenahmen der Prosopopöie, des bloßen uneigentlichen Attribuirens, des tamquam und quasi u. s. f. nicht ledig*). —

Dem Abschnitte der Calvin'schen Institutio über die Notitia Dei ex fabrica mundi, welcher die meisten und trefflichsten Elemente seiner (überwiegend propädeutischen) Naturtheologie enthält, entspricht bei den späteren reformirten Dogmatikern die als Vorhalle und Einleitung zur specifisch christlichen Gotteslehre des Offenbarungsbuches dienende theologia naturalis; im heils- oder bundesgeschichtlichen System (der Föderalmethode) des Coccejus und seiner Schule das foedus ante legem, im Unterschiede vom foedus sub lege (oder der cognitio Dei legalis oder rationalis), und vom foedus gratiae oder der cognitio Dei revelata**). Hauptgegenstände dieser Sphäre des theologischen Erkennens bilden die Beweise fürs Dasein und die Natureigenschaften Gottes, zu denen übrigens auch bereits die Güte gerechnet wird, wiewohl diese erst in der sittlichen Sphäre zu ihrer höchsten und vollständigen Erweisung gelangt***). Coccejus behandelt auch die Wunder und

*) Commentar. ad Rom. 8, 19: „Nam spem creaturis, quae sensu carent, ideo tribuit (apostolus), ut fideles oculos aperiant ad conspectum invisibilis vitae, quamvis adhuc sub deformi habitu lateat". Dann zu V. 20: „Singulas mundi partes *κατὰ προσωποποιΐαν* tamquam sensu praeditas inducit: quo magis stuporis nostri nos pudeat, nisi caduca mundi fluctuatio quam conspicimus, altius nos erigat" etc. Aehnlich Instit. III, 25, 2.

**) S. Schweizer, Glaubensl. I, S. 156—158. — In der Regel bildet die theologia naturalis einen integrirenden Bestandtheil der Dogmatiken; eine abgesonderte schrieb z. B. Alsted (Hannov. 1623).

***) Wenn Schweizer a. a. O. S. 410 ꝛc. die göttliche Güte von der bloßen Naturoffenbarung ausgeschloßen wißen will, so stimmt das

Weissagungen in dem naturtheologischen Abschnitte seiner Dogmatik, was einigermaßen an Zwingli's (auch von Schleiermacher und Schweizer getheilte) pantheisirend-deterministische Neigung erinnert, alle Wunder zu bloßen gesteigerten Naturwirkungen Gottes, die miracula also zu bloßen mirabilia zu depotenziren und alle Naturvorgänge überhaupt als unmittelbare göttliche Willensbethätigungen wunderbarer Art aufzufaßen*). — Doch liegt diese nur allzu entschieden theologische Betrachtungsweise der mehr rationalisirenden Weltanschauung der Reformirten im Allgemeinen ziemlich fern. Nur einmal tritt sie, und zwar geeinigt mit einer überaus lebensvollen, durch und durch biblischen, symbolisch-allegorischen Natur- und Lebensauffaßung, in höchst bedeutsamer und fruchtbarer Weise hervor. Es ist dies der Fall in des trefflichen englischen Predigers J. Bunyan „Wallfahrt des Christen zur himmlischen Stadt", dieser wunderbar tiefen, lieblich-schönen und doch so kraftvollen allegorischen Darstellung der inneren und äußeren christlichen Lebensentwicklung in ihrem Kampfe mit der Welt und ihrem endlichen sieghaften Durchdringen zum Reiche der ewigen Herrlichkeit. Sofern Bunyan in diesem so viel gelesenen und bewunderten Schriftchen die schon früher durch Augustin, Joh. v. Goch und durch seinen wenig älteren deutschen Zeitgenoßen, den Straßburger Lutheraner Danhauer (von diesem letzteren in etwas allzu steif scholastischer und dürr schematisirender Weise) angebaute theologia viatorum, die den Menschen als Wanderer auf dem Wege des Erdenlebens, die hl. Schrift als sein Licht, die Kirche als den Leuchter, den Himmel als die Heimath und Gott als das Ziel der ganzen Reise betrachtet, in eine wahrhaft gefällige, ächt poetische Form zu gießen und mit stets

---

keineswegs mit den Anschauungen der älteren reformirten Dogmatiker, welche sie sämmtlich ebenso gut wie die Allmacht und Weisheit sich auch in der Schöpfung und Regierung der Naturwelt erweisen laßen, und zwar als wirkliche Güte, bonitas, nicht blos in dem ermäßigten Sinne von benignitas. Schweizer gesteht dies selbst zu, S. 416.

*) S. Zwingli bei Schw. a. a. O. S. 320. 322. Vgl. S. 330: „Versteht man unter Wunder, wie Zwingli und wesentlich auch Calvin, die Gesammtheit alles göttlichen Leitens, so kann nur der Gegensatz des Gewöhnlichen, Bekannten und des Ungewöhnlichen, Unbekannten übrig bleiben, also der relative Wunderbegriff".

geschmackvoller, geistesfrischer, kernhaft biblischer Weise durchzuführen gewußt, gebührt ihm allerdings mit ziemlichem Rechte der Name des „größten Allegorikers", den Macaulay ihm ertheilt hat*). Auch sein „heiliger Krieg", eine dem Standpunkt der theologia athletica oder militaris**) einhaltende Allegorie, worin der Kampf Christi mit Satan um die Seele des Menschen (die Stadt Mansoul) geschildert wird, verdient rühmende Hervorhebung. —

§. 13. Die philologische Gelehrsamkeit als Sammlerin naturtheologischer Realien.

Die vorzugsweise der realen oder antiquarischen Seite der alten Welt zugekehrte Philologie des 17ten und angehenden 18ten Jahrhunderts hat ihr auf massenhafte Ansammlung gelehrten Stoffes gehendes Interesse zum Theil auch unserer Disciplin angedeihen laßen und so einer einstigen exacten Behandlung derselben in der verdienstlichsten und ersprießlichsten Weise vorgearbeitet. — Vom Standpunkte eines Theoretikers der Sprache und der Beredtsamkeit aus hat der treffliche Sal. Glassius in seiner Rhetorica Sacra (dem 5ten. Theile seiner gelehrten Philologia Sacra) höchst Schätzenswerthes für Zusammenstellung, Classificirung und theilweise Erläuterung der biblischen Bilder, Redefiguren, Gleichniße, Metaphern u. s. w. geleistet. Das Interesse, von welchem er sich zunächst und zumeist hiebei leiten läßt, ist zwar das vorzugsweise ästhetische des Rhetorikers, der in den Symbolen der Schrift we-

*) Angedeutet findet sich die theologia viatorum schon bei Augustin, de morib. eccl. cathol. lib. I; de catechiz. rudd. c. 4. Mit Vorliebe pflegte sie auch Joh. v. Goch (s. Ullmann, Reform. vor der Ref. I, S. 70. 87). — Danhauer's, des theologischen Lehrers Speners, Hodosophia, christiana, s. theologia positiva erschien zuerst Straßb. 1649; Bunyan's „the pilgrims process" erst gegen 1685. — Vgl. übrigens Macaulay's Gesch. Englands, übs. v. F. Bülau, Bd. III, S. 272.

**) Vgl. was Danhauer a. a. O. Praef. p. 7 über diese und andere Arten der allegorischen Methode sagt: „Celebrant alii alias vias, necdum in certam aliquam oeconomiam conventum; omnibus libertatis vela patent. Variis figuris theologia depicta extat: architectonicae, athleticae, jaculatoriae, pictoriae (1 Cor. 3, 10; 9, 24; Phil. 3, 13; Gal. 3, 11 etc.), quarum quaelibet justam methodum ostendit, si accederet ἀγχίνοια. Nobis placet, quod aliis ante nos, figura viatoria" etc.

sentlich nur „phrases, figuras orationis“ u. s. w. erkennt und die ihm vorzugsweise tiefsinnig und wohlgelungen erscheinenden Vergleiche allenfalls durch ein bewunderndes: „dulcissima figura, suavissimum exemplum, elegantissima metaphora!“ auszeichnet, gegen die Wesenheiten der als Illustrationsmittel behandelten Naturobjecte aber sich ziemlich gleichgiltig verhält. Nichtsdestoweniger thut er eben bei der beharrlichen Verfolgung dieses Interesses vielfach tiefere Blicke in die Bedeutung der verschiedenen Hauptnatursphären, z. B. der Mineral-, Pflanzen-, Thier-, menschlich-somatischen und -psychischen Welt, nach welchen er die einzelnen Bilder und Figuren gruppirt und die ihm so gleichsam unvermerkt unter seinen Händen zu gewißen abbildlichen theologischen Erkenntnisquellen verschiedenen Ranges, Werthes und Characters werden. Dabei erzielt er durch ebenso geistvolle, als glaubensinnige; ebenso frische, als tiefsinnige Combinationen der einzelnen Bilder mit einander öfters die interessantesten Resultate vermittelst Rückschlußes auf die in ihnen allen, — in jedem in eigenthümlicher Weise, — abgespiegelte urbildliche göttliche Natur. Man lese nur z. B. die trefflichen Bemerkungen über die Sonne als Bild Christi, des allerleuchtenden Logos und allheilenden Erlösers; die schöne Erörterung über den Busen als Sinnbild der Liebe*) u. s. w. —

Die meisten der hieher gehörigen gelehrten Sammler, — Lutheraner, wie Reformirte oder Katholiken (von den Letzteren z. B. Fr. Valesius, Verfaßer der einst hochgeschätzten „Philosophia Sacra“, die aber nichts als eine ziemlich unphilosophische, ungeordnete Zusammenstellung verschiedner exegetischer, archäologischer und physikotheologischer Notizen ohne alle Originalität der Auffaßung ist) — verfolgen eine unmittelbare naturtheologische oder physikalische Tendenz, indem sie durch Sammlung sprachlicher, naturwißenschaftlicher und sonstiger antiquarischer Bemerkungen entweder über einen Theil, oder über die Gesammtheit der in der Schrift vorkommenden Naturwesen und Naturerscheinungen dem Ideal einer vollständigen biblischen Physik (Physica biblica oder sacra) zustreben. So schrieb schon im 16ten Jahrhundert der dänische Arzt und Geistliche Levin Lemnius († 1568)

*) S. pag. 1174; 1294 (Philol. Sacra, edit. III, Frcof. et Hamb. 1653).

eine „Herbarum atque arborum, quae in Bibliis passim obviae sunt, dilucida explicatio“ und eine „Similitudinum ac parabolarum, quae in Bibl. ex herbis et arboribus desumuntur, dilucida explicatio“; desgleichen der Wittenberger Professor Wolfgang Franz († 1628) eine „historia animalium sacra, in qua plerorumque animalium praecipuae proprietates ad usum εἰκονολογικόν breviter accomodantur“; ein gewißer Joh. de Mey eine Sacra Physiologia (Mittelburg 1611); der Regensburger Superintendent J. H. Ursinus († 1666) ein „Arboretum biblicum“ und eine „Continuatio historiae plantarum biblicae“, welches letztere Werk aus den drei Theilen: 1) de sacra phytologia; 2) herbarius sacer und 3) hortus aromaticus cum sylva theologiae symbolicae“ besteht*); der Gießener Professor J. H. Majus († 1719) eine „Animalium in Sacro cumprimis Codice memoratorum historia“ (Durlach 1685); ein gewißer Chr. Helvig eine Mineralogia, Phytologia und Zoologia sacra; Matth. Hiller in Utrecht ein Hierophyticon (1725) und Ol. Celsius in Upsala sein Hierobotanicum (1745); J. J. Schmidt seinen „Biblischen Physikus, oder Einleitung zur biblischen Naturwißenschaft; zusammt dem biblischen Hyperphysiko, von den Wunderwerken der hl. Schrift“ (Lpz. 1731)**). — Alle die Genannten übertrifft an gründlicher Gelehrsamkeit, kritischer Schärfe und riesigem Sammlerfleiße der reformirte Prediger zu Caën Sam. Bochart in seinem Hierozoicon s. de animalibus S. Scr. (Lond.

---

*) Man sieht hier deutlich die Verwandtschaft mit der biblisch-symbolischen Literatur des Mittelalters zu Tage treten, an welche die vorstehenden Erscheinungen und Bestrebungen überhaupt in mehrfacher Hinsicht erinnern.

**) Als Zweck seines Werkes gibt Schmidt S. 12 ꝛc. die schriftmäßige Betrachtung der Welt, als eines Spiegels der göttlichen Vollkommenheiten (nämlich der göttlichen Willensfreiheit, Erkenntnis, Allwißenheit, Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit, Vorsehung und der Schönheit der göttlichen Werke) an, motivirt diese Tendenz durch Ps. 111, 2 und Röm. 1, 19 ꝛc. und erklärt diese ganze Betrachtungsweise für eins mit der Theol. naturalis, „der natürlichen Gottesgelahrtheit“, von welcher er S. 11 sagt: „sie sei eben die natürliche Religion, welche alle Menschen haben, die nur ihre gesunde Vernunft brauchen und nicht nach einer verkehrten Gemüthsneigung sich selbst zu Thoren machen, wenn sie als Atheisten einzubilden sich bemühen, oder gar den Satz zu behaupten suchen: Es ist kein Gott, Ps. 14, 1“. —

1663), einem Riesenwerke an Gelehrsamkeit, das aber auch sehr viel Sinn für das Leben der Natur, insbesondere der Thierwelt und ein feines, treffendes ästhetisches Urtheil bei Erörterung so mancher schwierigen biblischen Gleichnisstellen beurkundet. — Das umfangreichste, dem äußeren Werthe nach kostbarste der hieher gehörigen Werke ist die Physica sacra des Züricher Arztes Scheuchzer*); doch kann dasselbe sich weder nach der Seite seiner gelehrten Forschungen, noch hinsichtlich der Schärfe und Tiefe seines Urtheils auch nur entfernt mit Bochart's großem Werke messen. Die naturhistorischen und technisch-mathematischen Beschreibungen und Darlegungen entbehren aller symbolisch-theologischen Tiefe der Anschauung und halten sich nur auf der Oberfläche der Erscheinungen**).

§. 14. Die Theosophie und Naturphilosophie des 16ten und 17ten Jahrhunderts.

Viel unmittelbarer als alle bisher betrachteten Bestrebungen der neueren Zeit bewegen sich auf dem eigentlich naturtheologischen Gebiete die physikalischen Speculationen der spanischen, italienischen und deutschen Theosophen der Reformations- und nächsten nachreformatorischen Zeit, welche, theils mehr auf Raymund und dem Cusaner, theils mehr auf der Magie, Alchymistik und Kabbalistik der vorhergehenden Jahrhunderte fußend, Begeisterung für das mit- und ineinander zu betreibende Studium der Bücher der Na-

*) Biblia aeri incisa, s. Physica sacra illustrata (Augsb. u. Ulm 1731), 6 Bde. Fol. mit vielen feinen Kupfern von Pfeffel, Fueßli und Preißler und mit vielen zierlichen lateinischen und deutschen Versikeln im damaligen Geschmacke ausgestattet.

**) Aus dem zu Anfang der Scheuchzer'schen Physica gegebenen Autorenverzeichniße ließe sich die obige Zahl naturtheologischer Materialiensammlungen sehr leicht noch bedeutend vermehren, z. B. durch Anführung von Rudbeck's Ichthyologia biblica; Sal. Hottinger's Brontologia physico-sacra u. s. w. Doch ist der eigentlich naturtheologische Werth aller dieser Werke ein gleicherweise geringer und nur mittelbarer. Dieß gilt auch von den ähnlichen Arbeiten neuerer Archäologen, wie von Rosenmüller's biblischer Naturgeschichte; Oedmann's Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der hl. Schrift. Harris, natural history of the bible (Lond. 1824) ꝛc.

tur und der Schrift, stärkere oder geringere Neigung zu pantheisirend-mystischer Weltanschauung, und Festhalten an den fabulirenden Vorstellungen einer auf vermeinten Geheimkräften und Sympathieen der Naturdinge beruhenden Magie als gemeinschaftliche characteristische Merkmale tragen*).

Gleich seinem Landsmann Raymund ein begeisterter Prophete andächtiger theologischer Naturbetrachtung drang der treffliche spanische Humanist und Pädagog Lud. Vives († 1537) auf Emancipation der physikalischen Studien von den Feßeln der heidnischen Weltanschauung des Aristoteles und auf Ergründung der Natur im Lichte der biblischen Offenbarung**). Dieses sein Princip, sammt seinem schönen Wahlspruche: „Nihil hic opus disputationibus, sed contemplatione Naturae tacita", machte sich dann der berühmte Bischof der mährischen Brüdergemeinde und Verfaßer des Orbis pictus, Joh. Am. Comenius, ebenfalls ein Kenner und Verehrer Raymunds***), zu eigen, indem er in seiner 1633 geschriebenen Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis an der Hand „der Schrift, Sinnenwahrnehmung und denkenden Vernunft" als seiner Führer (d. h. auf Grund einer schriftgemäßen speculativen Naturbetrachtung) eine durch Tiefsinn, maaßvolle Uebersichtlichkeit und verhältnismäßige kritische Reinheit der Ideen gleichsehr ausgezeichnete Weltanschauung aufstellte†). Die vier aristotelischen

*) Eine ältere Hauptquelle für die magischen Anschauungen und Bestrebungen dieser Zeit, wonach man „die ganze Natur als Ein großes Thier betrachtete, an dem ein Glied Freud und Leid des anderen theilt und eine allumfaßende Weltseele der Urgrund aller Sympathieen und Antipathieen ist, welche sich durch alle Wesen hindurchziehen", ist J. B. Porta's „natürliche Magie" (um 1560). — Vgl. Carriere, a. a. O. S. 86; Steffens bei Oersted, d. Geist in d. Natur, I, S. 320.

**) „Non est natura ad gentiliciam lucernam scrutanda, obscurae lucis malignaeque: sed ad facem solarem, quam Christus mundi tenebris invexit" etc. Comenius fügt diesen trefflichen Worten auf dem Titel seiner Synopsis sehr treffend Ps. 36, V. 10 hinzu.

***) Er gab dessen Theol. nat. „Latiniore stylo in compendium redactam" Amstd. 1659 heraus.

†) Sensus, ratio und Scriptura sind seine drei Principien, laut der Vorrede und pag. 7: „Scriptura nobis, sensus et ratio duces, testes, dictatores erunt". Er folgt darin im Wesentlichen dem Italiener Campanella und dessen Interpreten Tob. Adami; zum Theil auch

Hauptstufen des geschöpflichen Seins erscheinen hier, durch Zerlegung der untersten, anorganischen Stufe (des bloßen Esse) in die drei Wesensarten des Esse (elementa), des Motus (vapores) und der Figura s. Qualitas (mineralia), sowie durch Hinzufügung der Engelwelt als der Menschheit übergeordneter Stufe der reinen Intelligentia (im Unterschiede zur menschlichen Ratio) zu einer siebenstufigen Reihenfolge gesteigert, welche mit den sieben Schöpfungstagen, den sieben Säulen am Hause der Weisheit (Spr. 9, 1), den sieben Stufen Ezech. 40, 22, und anderen biblischen und physikalischen Heptaden in bewußten Zusammenhang gebracht wird. Aus den drei Principien Materie, Geist und Licht leitet er das Entstehen und Bestehen aller Naturdinge her; aus den drei Substanzbildnern: Sulphur, Sal, Merkurius ihre physischen Qualitäten — zeigt sich also fast ganz in den captiösen magisch-alchymistischen Vorstellungen seiner Zeit befangen.

Begründende Autoritäten für diese Anschauungen waren im 16ten Jahrhundert hauptsächlich Cornelius Agrippa v. Nettesheim und Theophr. Paracelsus geworden. Der Erstere († 1535) lehrte neben manchem tiefsinnig Wahren, — z. B. zur wahren Gotteserkenntnis führe das Buch der Natur, das Gesetz Mosis (dieses freilich hauptsächlich in seiner geheimnisvoll weiterentwickelten Gestalt, die es in der Kabbala des späteren Judenthums angenommen) und die Offenbarung in Christo; Gott könne in allen Creaturen geahnt und erforscht werden, denn er „leuchte allerwärts durch die einzelnen Geschöpfe" und sei zumal in der Welt, dem Bild seiner Herrlichkeit und Macht, und dem Menschen, seiner Wonne, auf das Aehnlichste abgebildet und geoffenbart — zugleich die Nothwendigkeit und Gottgemäßheit der natürlichen Magie, welche, als die rechte Dienerin und Helferin der Natur, die Kräfte der irdischen und himmlischen Dinge betrachte, ihre sympathetischen Beziehungen erforsche, das Verborgene hervorziehe, das Getrennte vermähle und auf solche Weise, scheinbar oder auch in Wahrheit, Wunderwerke hervorbringe — das alles aber nur

---

Baco v. Verulam, wiewohl er einen innigeren Einklang zwischen Schrift und Natur voraussetzt, als dieser, der mehr zu schroff dualistischer Entgegensetzung der — abstract propädeutisch gefaßten — Naturtheologie und der positiven Gotteslehre hinneigte.

unter der Voraussetzung der gehörigen geistigen und leiblichen Reinheit des sie Ausübenden. In Folge der Aehnlichkeit gewisser Steine mit gewissen Pflanzen, gewisser Pflanzen mit gewissen Thieren, gewisser Thiere mit gewissen Himmelswesen u. s. f. gleiche das ganze Universum einer großen harmonisch construirten Stufenleiter der Dinge, einer gespannten Saite, die an einem Ende berührt, sogleich überall erklinge. Daher die Möglichkeit der Bezauberung u. s. w.*). — Paracelsus, der „Luther der Medicin", der „sein medicinisches System auf den vier Säulen der Philosophie, Astronomie, Alchymie und — der Tugend aufbaute", und außer medicinischer Kunst auch Hoffnung, Liebe, Keuschheit und göttliche Erleuchtung als Haupterfordernisse für den rechten Arzt hinstellte**), war ein begeisteter Verkündiger und Verfechter der Idee einer gläubigen Naturbetrachtung als Mittels zur rechten Gotteserkenntnis und zu gottgemäßer Verwendung, Bearbeitung und Verklärung der Natur. „So Christus spricht: Perscrutamini scripturas, warum sollte ich nicht sagen: Perscrutamini naturas rerum"? ruft er einmal aus***), und erklärt nur diejenigen Bücher für wahrhaftig und ohne Falsch, welche Gott selbst geschrieben; „die Elemente müße man studiren, der Natur nachgehen von Land zu Land, da jedes einzelne Land nur Ein Blatt des großen Buches sei. Die Augen, die an solcher wahren Erfahrenheit (empirischer Naturerkenntnis) ihre Lust haben, die seien die wahren Professoren und zuverläßiger, denn alle Schriftgelehrten". Dabei würdigt er aber die hl. Schrift keineswegs etwa herab, sondern erklärt sie, freilich nebst der Kabbala, für den Hauptschlüßel zu allen Geheimnissen. Trotz seiner alchymistischen Ideen

*) Beispiele dieser phantastischen Meinungen von den Sympathieen und Antipathieen der Dinge sind: „Wer Liebe erregen will, nehme verliebte Thiere, Tauben, Sperlinge u. s. w.; Rebe und Ulme lieben sich; Theriak treibt das Gift aus; Smaragd wirkt gegen Wollust; Wolfsdarmsaiten neben Schafdarmsaiten gespannt, geben keinen Ton" *c.* Oder auch: „Die Sonne verleiht dem Menschen das Leben, der Mond das Wachsthum, Merkur die Phantasie, Venus die Liebe, Mars den Zorn, Jupiter die Naturkraft, Saturn die Beschaulichkeit" u. s. f. — Vgl. überhaupt Carriere, S. 89—109.

**) Paragran. p. 8; vgl. Carriere, S. 117. 118.

***) „Die erste Defension", Opp. III, 163.

und Neigungen war er doch keineswegs ein ordinairer Goldmacher, behauptete vielmehr, der wahre Gebrauch der Chemie sei der medicinische, und verstand unter dem zu suchenden Stein der Weisen die Wiedergeburt der Welt aus dem Glauben und der Kraft des göttlichen Geistes. Der Mensch, die Quintessenz der ganzen Welt, besteht ihm aus dem Leibe, oder dem belebten Erdenkloße, dem Geiste, oder der belebenden siderischen Kraft, und der Seele, dem Sitz der Intelligenz und höchsten, unmittelbar von Gott stammenden Factor des menschlichen Wesens. Diese drei Factoren bilden aber die Grundlage auch aller übrigen geschöpflichen Wesen, sofern diese alle aus einem materiellen, spirituellen und rationellen oder göttlichen Elemente, oder, was damit wesentlich gleichbedeutend, aus der festen, flüßigen und feurig-flüchtigen Substanz (Sal, Merkur, Sulphur) bestehen.

Weniger tief ließ sich in diese chemisch-astrologischen Speculationen ein der merkwürdige scoptische Verächter des Kirchenglaubens und pantheisirende Enthusiast Sebast. Franck aus Donauwörth († 1543), wiewohl auch er zu den genialsten prophetischen Verehrern des theologischen Naturstudiums gehört. „Den Gottseligen offenbaren die Creaturen mehr, als den Gottlosen alle Biblien", sagt er und ermahnt daher: „Habe Acht auf Gottes Werke, so wird dir die ganze Welt mit allen Creaturen ein offenes Buch und eine lebendige Bibel, daraus du Gottes Kunst studiren und seinen Willen lernen magst". Zuweilen spricht er sich über das Verhältnis Gottes zur Natur in der tiefsinnigsten und auch schriftmäßig wahrsten Weise aus. „Die Natur ist etwas Göttliches, nichts Anderes, als was Gott selbst will und gibt; denn Gott selbst ist in der Natur, und zwar beständig wirkend und überall, gleichwie Luft und Sonnenschein überallhin wirken ..... Er hat sein Schöpferwort nicht wieder aus den Creaturen herausgezogen, wie ein Schuhmacher die Faust aus dem fertigen Schuh, sondern es darin stecken laßen, also daß es aller Dinge Natur und Wesen, Mutter und Erzieherin geworden ist". Zuweilen streift er an pantheistische Vereinerleiung von Gott und Natur, wie wenn er Gott für „die Substanz und das Leben aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge" erklärt, und meint: „der Natur folgen, sei Gotte folgen"; oder: „Wer in der Natur bliebe, der bliebe in

Gott". Aber der jetzt herrschende sündige Zustand des Menschen ist ihm freilich auch keineswegs dessen natürliche Verfaßung: vielmehr „glimmt im sündigen Menschen das Licht der Natur, jenes „eingepflanzte Wort" Jac. 1, 18 und jene „Vernunft" des göttlichen Platon, nur noch unter der Asche fort". — Ganz ähnliche Ideen enthalten die Schriften Val. Weigel's († 1588), nur daß dieser hinter der Maske lutherischer Rechtgläubigkeit sich in pantheisirenden Speculationen ergehende Mystiker eine spiritualistischere Richtung, mit dem „Eindringen in das Innere der Dinge" als Haupttendenz, verfolgte. — Entschieden pantheistisch lehrte um dieselbe Zeit der Italiener Giordano Bruno v. Nola († 1600): nur sofern es sich in der Natur offenbare, könne das Göttliche vom Menschen erkannt werden. Im Wesentlichen auf den Schultern Nikolaus v. Cusa's stehend suchte dieser weniger mystisch fromme, als poetisch begabte Geist eine das All in dem Einen und das Eine in Allem erkennende allumfaßende Weltanschauung zu liefern, zufolge welcher er auch die geringste Creatur als ein Spiegelbild des Universums und als einen wesentlich mitwirkenden Factor in dem harmonischen Zusammenwirken des ganzen Totalorganismus betrachtete. Er wurde damit ein Vorläufer der Leibnitz'schen Monadenlehre und der Schelling'schen Identitätsphilosophie*). — Christlichere Haltung verrathen schon die naturphilosophischen Ideen seines Landsmannes Campanella († 1639), wennschon auch dieser von pantheistischer Grundansicht ausgeht. Er sucht Alles auf die drei Principien der Macht, Weisheit und Liebe zurückzuführen. Die ganze Schöpfung ist ihm der Eine Leib, der Eine Tempel, das Eine Buch der Gottheit. In ihr stirbt nichts: alles in ihr ist ewig und wird nur verwandelt. So waren wir Menschen einst Brot und Wein, Kraut und Baum. — Obwohl hocherhaben über dergleichen ethnisirende Neigungen zur Naturvergötterung, und ein treuer, fester, erleuchteter Bekenner des lutherischen Kirchenglaubens, theilte doch Kepler († 1630) die freie harmonische Totalanschauung des Universums mit den genannten Italienern durchaus und lehrte demzufolge in seiner trefflichen „Harmonice Mundi" die ganze Schöpfung als einen großartigen, in allen einzelnen Theilen

---

*) Hauptschrift: Della causa, principio ed uno. Vgl. Carriere, S. 448. 449.

aufs Herrlichste zusammenstimmenden Kosmos auffaßen, dessen Einzelwesen, als von Gott selbst durchwohnte Symbole der Gottheit, allzumal das Siegel der hl. Dreieinigkeit an sich trügen. Die menschliche Seele sei das in vollkommener Zusammenstimmung mit diesem Schöpfungsganzen geschaffene adäquate Organ zur bewundernden Erfaßung dieser harmonischen Schönheit der Welt. „Der Tag wird anbrechen", weißagte er, „da man die Wahrheit sowohl im Buche der Natur, als auch in der hl. Schrift erkennen und sich über beide Offenbarungen freuen wird"*).

Indem Jakob Böhme's ebenso tiefchristliche, als allumfaßende und naturbegeisterte Theosophie die wahren, bleibenden Vorzüge aller der angeführten naturphilosophischen Vorgänger oder Zeitgenoßen in der originalsten urdeutschen Speculation zusammenfaßte, ohne mehr von ihren Mängeln in sich aufzunehmen, als auf dem Standpunkte der damaligen Welterkenntnis unvermeidlich war, hat sie der Nachwelt, welche sie erst richtig verstehen und gebührend schätzen gelernt hat, eine fast unerschöpflich reiche Fundgrube der gediegensten naturtheologischen Elemente erschloßen, bei deren Benutzung freilich sorgfältige Ausscheidung der immer noch sehr mächtigen schlackenhaften und erdigen Bestandtheile von dem lauteren Metalle bleibend wahrer Anschauungen ein überall wohl im Auge zu behaltendes Erforderniß bleibt. — Die Welt ist ihm „eine Entdeckung der Ewigkeit in Gott, ein Gleichnis des (göttlichen) Ungrundes, ein Spiegel der ganzen Gottheit in Liebe und Zorn; um sie zu erkennen, bedarf es nur des Himmels oder der Erde, oder unsrer selbst". — „Wenn wir betrachten die sichtbare Welt mit ihrem Wesen und betrachten das Leben der Creaturen, so finden wir darinnen ein Gleichnis der unsichtbaren geistlichen Welt, welche in der sichtbaren Welt verborgen ist, wie die Seele im

*) Ein anderesmal sagt er: „Es ist das Buch der Natur, welches in der hl. Schrift so sehr gepriesen wird, auf welches Paulus die Heiden hinweist, um in ihm Gott zu betrachten. Und warum sollen wir Christen weniger Freude an dieser Betrachtung haben, wir, denen es gegeben ist, durch den rechten Cultus Gott zu preisen, zu verehren, zu bewundern? Das werden wir mit um so andächtigerem Gemüthe thun, je richtiger wir erkennen, was und wie Großes Gott geschaffen hat". — Vgl. überhaupt v. Breitschwert, Joh. Kepler's Leben und Wirken, 1831.

Leib, und sehen daran, daß der verborgene Gott Allem nahe und durch Alles ist und dem sichtbaren Wesen doch ganz verborgen". — Die ganze Natur erscheint dem, der sie im hl. Geiste betrachtet, wesentlich als Gottes Leib*); doch meint Böhme dieß nur symbolisch und verwahrt sich ausdrücklich und sehr stark dagegen, daß er damit etwas Heidnisches (Pantheistisches), oder, wie er sich ausdrückt, eine „Religion des Teufels" lehren wolle**). Vielmehr ist ihm Zweck seiner tiefsinnigen Naturergründung, die Schrift durch die Natur zu erläutern und die Wunder der Offenbarung durch die der natürlichen Magie glauben und verstehen zu lernen***). Nichtsdestoweniger leidet seine Gotteslehre an manchen erheblichen Mängeln, die ihn, wenn auch keineswegs als Pantheist, so doch als theosophischen Naturalist erscheinen laßen. Es gehört dahin die kluftartige Trennung, die ihm zwischen Gottes reinem, geistigem Wesensgrunde und seiner Natur (der ewigen Sophia, dem receptiven, weiblichen Princip des göttlichen Wesens) bestehen bleibt

*) „Willst du ein Philosoph und Naturkündiger sein und Gottes Wesen in der Natur erforschen, wie dieß Alles beschaffen sei, so bitte Gott um seinen hl. Geist ..... Allein in dem hl. Geiste, der in Gott ist und auch in der ganzen Natur, daraus alle Dinge worden sind, kannst du forschen bis in den ganzen Leib Gottes, welcher ist die Natur, sowohl auch bis in die hl. Trinität. Denn der hl. Geist geht von der hl. Trinität aus und herrschet in dem ganzen Leibe Gottes, d. i. in der ganzen Natur". (Morgenr. II, 27; Aehnl. öfters.)

**) In der zweiten Schutzschrift wider B. Tilken, §. 140. sagt er ausdrücklich von der Lehre: „daß Gott Alles sei, Himmel und Hölle, Gott und Sinnenwelt" —: „Eine solche Religion nahm der Teufel in sich und wollte in Allem zugleich wie Gott offenbar sein und in Allem mächtig". Vgl. auch Morgenr. S. 28 und so manche andere Stelle, wo Gott sehr deutlich und bestimmt von der Welt unterschieden wird.

***) Myster. M. 68, 7 fordert er, daß die einst durch den Christusglauben verdrängte magia naturalis in christlich geläuterter Form wiederkehre: „auf daß doch der Titulchristenheit ihre selbstgemachten Götzen durch die Natur offenbar und erkannt werden ..... daß man doch lerne an der Natur die Schrift verstehen, weil man ja dem hl. Geist Gottes in der göttlichen Magia nicht trauen will" u. s. w. S. auch die sehr characteristische Stelle Morgenr. C. II, S. 34: „So man nun will Gott den Sohn sehen, so muß man abermal natürliche Dinge anschauen. Sonst kann ich nicht von ihm schreiben".

und die ihn namentlich daran hindert, dem persönlichen Wesen der Gottheit gehörig gerecht zu werden; desgleichen die nur abstracte, modalistische (und magisch-kabbalistische) Trinität, die er der göttlichen Wesenheit ertheilt und die mit der Siebenheit der göttlichen Naturkräfte (den sieben Quallitäten oder Quellgeistern) sich nicht in der rechten organischen Weise vermitteln laßen will u. s. w.*). Ein aus seiner Befangenheit in den magischen Ideen der paracelsischen Naturphilosophie herrührender Hauptfehler seiner Speculation auf anthropologischem Gebiet ist seine unkritisch phantastische Vermengung physischer und sittlicher Begriffe: die natürlichen Potenzen und Processe sind ihm nicht bloß Symbole, sondern zugleich Kräfte und Wirkungsweisen des sittlichen Lebens: die Wärme nennt er ohne Weiteres Grimm, das Licht Freundlichkeit und Liebe; Haß ist ihm Finsternis, Begierde Salz, Angst Schwefel u. s. w.**). Zu einer ruhig und geordnet durchgeführten Darlegung der üppig aus der Tiefe seines Gemüths hervorquellenden Ideen in Form eines Systems kann es daher nicht kommen. Immerhin bleibt ihm aber das Verdienst, zum Behufe der aposteriorischen Verwendung des Naturbuchs, als erklärender und verklärender Quelle für tieferes, vollständigeres Verständnis der christlichen Offenbarung, energischere und glücklichere Griffe in die Tiefen der Schöpfungsgeheimnisse gethan zu haben, als irgend einer seiner naturtheologischen Vorgänger; und in dieser Hinsicht, sowie mit Wahrung der sonstigen nöthigen Einschränkungen, mag Fr. v. Baader Recht haben, wenn er von ihm rühmt: daß Böhme „zuerst Bibel und Natur in Einklang zu bringen gewußt und eine Theologie in Verbindung

---

*) Vgl. Sengler a. a. O. I, S. 511—517.

**) In seiner Sacramentslehre streift Böhme etwas an calvinischen Spiritualismus, wenigstens im Ausdruck; so sagt er: „Wie der Mund, so die Nießung; es kommt auf den Glauben; der wahrhaft nach Gottes Gnade Hungernde ißet allezeit von Christi Fleisch und Blut". — Hinsichtlich der einstigen Weltverklärung lehrt er, wie Paracelsus, daß dieselbe mit der Auffindung des Steins der Weisen zusammenfallen, und sowohl eine objective der äußeren Natur, wie eine subjective des Menschen sein werde. In Folge der eigenen Klarheit der völlig wiedergeborenen Menschheit wird auch die ganze Schöpfung ihr in neuer völliger Klarheit erstrahlen.

mit einer Physiologie aufgestellt habe, wodurch die volle (?) harmonia luminis et gratiae dargethan werde" ***).

§. 15 Die speculative Philosophie von Baco bis Wolf.

Während die im vorigen §. erwähnten Theosophen und Naturphilosophen sämmtlich Göttliches und Natürliches, Theologie und Physik in eine dynamische Einheit zusammenzufaßen suchen, huldigt die im engeren Sinne so zu nennende Philosophie der neueren Zeit, die wenigstens den Anfängen ihrer Entwickelung nach jenen Theosophen gleichzeitig ist und zum Theil auch unmittelbar mit ihren Bestrebungen zusammenhängt, einem mehr oder weniger entschiedenen scientifischen Dualismus, zufolge dessen sie, wie die Philosophie und de Theologie überhaupt, so insbesondere die Gebiete der Naturbetrachtung und des unmittelbaren oder speculativ vermittelten Gottesglaubens in starrer Scheidung aus einander hält und das Göttliche abstract geistig, das Natürliche abstract sinnlich, beide aber einer unmittelbaren Durchdringung und Einwirkung auf einander unfähig vorzustellen liebt. — So nicht bloß Cartesius, dessen auf dem Systema causarum occasionalium beruhende mechanische Weltansicht sich fast durchgehends in der irrigen Voraussetzung befangen zeigt, als könne ein Körper unmittelbar nur auf einen Körper, eine Seele nur auf eine Seele, das Geistige überhaupt nur auf Geistiges einwirken — sondern im Wesentlichen auch schon Baco v. Verulam, dieser geniale Vorzeichner und Begründer des Organismus der modernen Wißenschaften, der namentlich der Naturphilosophie, als auf empirisch-exacter Forschung zu erbauender und alle übrigen Wißenschaften, selbst die Logik und Ethik, organisch aus sich heraus erzeugender Inductionswißenschaft, die großartigste Zukunft geweißagt hat. Nach ihm ist die theologia naturalis, oder, wie er sie lieber genannt wißen möchte, die philosophia divina, nur eine scintilla scientiae; sie hat es eigentlich nur mit der Widerlegung des Atheismus zu thun, da nur die Beweise für das göttliche Dasein ihren Inhalt bilden. Der theologia revelata oder inspirata steht sie schroff und in ausschließendem Gegensatze gegen-

***) Lutterbeck, über den philos. Standpunkt Baader's, S. 21.

über: eine innigere Beziehung zwischen beiden, etwa durch Folgerungen (ratiocinationes) aus empirischen Naturerkenntnissen oder Principien der Vernunft in Betreff des göttlichen Wesens, darf auf keinem Punkte eintreten. „Aus einer dgl. Ehe könnte nur entweder eine häretische Religion oder eine abergläubig-phantastische Philosophie hervorgehen". Also: „Nulla mixtura theologiae cum philosophia"!*)

Auch der den Uebergang von der theosophischen Schule eines Paracelsus, Joh. Bapt. v. Helmont, J. Böhme u. s. w. zur Leibnitz'schen Monadenlehre vermittelnde Fr. Merkur. v. Helmont († 1699), ein bedeutend aufgeklärterer, spiritualistischerer Naturphilosoph, als jener ältere v. Helmont, (der zu den treuesten Schülern des Paracelsus gehörte und sich am liebsten den „Philosophen durchs Feuer" nannte) — theilt im Wesentlichen diese dualistische Anschauung, nach welcher dem Naturprincip lediglich eine propädeutische Geltung zukommt, erwartet indessen doch große Dinge von der Aussöhnung der Theologie mit der Naturwißenschaft, und meint, bei vertrauteter Bekanntschaft mit den Geheimnissen der Natur und bei sorgfältigerer Berücksichtigung der Naturoffenbarung Gottes müßten alle theologischen Scrupel und Schwierigkeiten zuletzt von selbst schwinden. Dabei nimmt er es aber freilich nicht sonderlich genau mit dem Gehalt der Kirchenlehre, wie er denn Kabbalist, Antitrinitarier, Apokatastatiker war und in bedenklicher Weise zwischen Spiritualismus und Sensualismus hin- und herschwankte**). — Leibnitz versucht zwar eine treuere philosophische Reproduction der christlichen Anschauungen von Gott und der Welt, kommt indessen ebenfalls im Princip über ein gewisses Schwanken zwischen Naturalismus und abstractem Spiritualismus nicht hinaus. Die Seele, das Princip aller Dinge, denkt er als absolut oder abstract einfache intelligente Einheit (Monade), der alle übrigen niederen physikalischen Monaden als träge, unorganisirte Materie mit der bloßen Potenz des Selbstbewußtseins gegenüberstehen — und doch erblickt er auf der anderen Seite wieder eine bloße Naturkraft in ihr und faßt ihre

*) De dignit. et augm. scientt. III, 2; Nov. Org. I, 89. Vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deism. S. 24. 25; Ritter, Bd. X, S. 341 ꝛc.

**) Opp. philos. p. 234 sqq. 238. — Vgl. Ritter, XII, S. 45.

sittlichen Functionen wesentlich als potenzirte physikalische Processe auf. Gott ist ihm die Urmonas, das Urbild aller Seelen und somit der letzte Grund einer in ihm prästabilirten (vorher bestimmten, im Voraus festgestellten) Harmonie aller geschaffenen, körperlichen und geistigen Monaden. Nicht bloß die Seelen, auch die körperlichen Wesen, also die Menschen- und Thierleiber, die Pflanzen, ja die Steine und Metalle sind Spiegel, in denen sich das ganze Weltall widerspiegelt. Aus jedem Sandkorn läßt sich genau genommen die unendliche Herrlichkeit und Größe des Weltschöpfers erschließen, sofern man es in seinem harmonisch-organischen Zusammenhange mit allen übrigen Weltwesen betrachtet*). — Das Dasein Gottes ist theils empirisch, mittelst kosmologischer und teleologischer Weltbetrachtung; theils ontologisch, aus dem reinen Vernunftbewußtsein, zu beweisen**). Zwischen dem Reiche der Gnade und dem der Natur besteht eine durchgängige Harmonie, indem die Mittelursachen und Zwecke des Naturreichs die höheren sittlichen Zwecke des Gottesreiches präformiren, die letzteren nichts als gesteigerte Naturthatsachen sind. Daher die Berechtigung bildlicher und parabolischer Darstellungen, — welche Leibnitz sehr liebte und welche seine Schriften unendlich viel frischer und anmuthiger erscheinen laßen, als die dürr scholastisirenden und abstract verstandesmäßigen desjenigen seiner Schüler, der seine tiefsinnige Speculation in dogmatischer Form zu popularisiren und namentlich nach ihrer natürlich-theologischen Seite hin weiter zu entwickeln und scientifischer zu formuliren unternahm.

Dieß war Christian Wolf, der Erste seit Raymund, der wieder eine eigentliche Theologia naturalis von umfaßender Art und systematischer Gestaltung lieferte, aber freilich von ganz anderem Standpunkte aus, als jener. Wie wir schon oben (Cap. I, §. 1. Anm.) gesehen, betrachtet er sie wesentlich als rationelle philosophische Propädeutik der geoffenbarten Theologie; ihre Methode ist ihm die mathematisch-demonstrirende; ihr Ziel „certa de Deo cognitio" und zwar im Gegensatze zum Atheismus und Naturalismus; ihr Inhalt „demonstratio existentiae Dei et eorum, quae ei conveniunt (seiner Attribute) quaeque per ea, quae ei insunt, fieri

*) Princip. philos. 53, 63, 64 ꝛc.
**) Vgl. Ritter, XII, 136—138.

possunt" (seiner Werke)*). Wiewohl er für den ersten, umfangreicheren, aposteriorischen Theil seines Werks auch die Schrift als Stütze und Hilfsquelle für seine Argumentationen in Anspruch nimmt, construirt er dennoch schon hier alles auf abstract philosophischer Basis, ohne irgend eine positive Glaubenswahrheit als durch die biblische Offenbarung bereits feststehend zu betrachten**). Und wiewohl er an verschiednen Stellen merken läßt, daß er kein wesentliches Dogma der lutherischen Kirchenlehre verwirft, daß er also z. B. die Wahrheit der biblischen Berichte vom Sündenfalle, von der Erlösung durch Christum, sowie die der kirchlichen Anschauungen von tieferen Mysterien der Offenbarung, vom Wesen des Wunders, der Weißagung und Inspiration u. s. w. voraussetzt***), flieht er doch in weit höherem Grade nicht bloß als ein J. Böhme, sondern auch als ein Luther und Raymund, jede Annahme tieferer Beziehungen zwischen den Mysterien des Christenthums und den Erscheinungen des Naturreichs und verfährt überall in seinen Demonstrationen und Erörterungen mit unerquicklicher Abstractheit und steifer, nüchterner Allgemeinheit, die höchstens da, wo er auf Schriftbeweise eingeht, einer etwas lebensvolleren und concreteren, anziehenderen Weise Platz macht†). In seinen der Natur entommenen Illustrationen bleibt er in der Regel ganz beim

---

*) Theologia naturalis (Frcof. et Lips. 1736) P. I, §. 1—5; §. 12. 20.

**) §. 966 und 1118 sagt er ausdrücklich, die Lehre von den Engeln und von der Trinität falle über das Gebiet der theologia nat. hinaus in das der revelata.

***) S. §. 409; 448 sqq.; 455 sqq.; 468. 469 (wo scharf zwischen wahrer und zwischen eingebildeter oder erheuchelter Offenbarung, sowie zwischen göttlich verursachten und natürlichen Träumen unterschieden wird); 363—367 (wo eine Theorie des Wunders aufgestellt wird, die derjenigen des Thomas an Supranaturalismus nichts herausgibt, während §. 470—474 die Wunder nach dem Systema causarum occasionalium construirt werden); auch §. 829—839, wo er sich sogar für die Lehre der altkirchlichen Dogmatiker von einer völligen Vernichtung der gegenwärtigen Welt erklärt, während er §. 863, not. wieder mehr zur Annahme einer verklärenden Verwandlung hinzuneigen scheint.

†) Z. B. §. 208—210, wo er nach Maaßgabe von Stellen, wie Matth. 10, 30; Hebr. 4, 13; Ps. 147, 4 die göttliche Allwißenheit zu exemplificiren hat.

Allgemeinen stehen, spricht also immer nur von entia und essentiae und deren Nexus unter einander, auch wohl von genera, species und individua, hat aber fast nie den Muth, in frische Concretheit der symbolisch-analogischen Exemplificirung herabzusteigen. Zu Belegen und parabolischen Illustrirmitteln müßen ihm weit öfter mathematische Deductionen, geometrische Sätze, oder auch Vorgänge und Verhältnisse aus dem Gebiete der menschlichen Kunstmechanik, wie z. B. das oft wiederkehrende Beispiel von der Uhr und dem Uhrmacher dienen, als unmittelbare Naturthatsachen und lebendige Züge aus dem Buche der Werke*). Doch gestattet er, daß Gott durch gewisse „figurae hieroglyphicae" (wie z. B. durch das Zeichen der Trinität △ im Orbis pictus des Comenius, durch ein Auge, als Symbol der Allwißenheit u. s. f.) vorstellig gemacht werde, da auch die Schrift z. B. die Wahrheit und Unschuld des hl. Geistes durch das Sinnbild der Taube, die Sanftmuth des Sohnes durch das des Lammes, darstelle; ja er stellt sogar einmal den Canon auf, daß diese Hieroglyphen alle diejenigen tieferen Bedeutungen hätten, die sie vermöge ihrer Natur zuließen**). So erkennt er auch entschieden den Werth und die ideale Giltigkeit der biblischen Anthropomorphismen an, erschließt und construirt also viâ eminentiae eine ganze Reihe göttlicher Eigenschaften, und zwar im ersten, aposteriorischen Theile auf Grund körperlicher und geistiger Naturbestimmtheiten des Menschen, im zweiten, apriorischen, wenigstens auf Grund der menschlichen Seelenkräfte und psychischen Lebensfunctionen; wie er denn außer höheren Analogis der Sinnesorgane und ihren Verrichtungen auch Gedächtnis, Imagination, Ingenium (als facultas obser-

*) S. besonders §. 275, not. — Eine wahrhaft großartige und lebensvolle symbolische Naturbetrachtung läßt sich namentlich um deswillen nicht bei ihm erwarten, weil auch seine Physik keine tieferen und höheren Zwecke der Naturwesen anerkennt, als die dem Menschen dienenden, mithin durchaus den Standpunkt einer niederen Teleologie einhält. Betrachtet er doch selbst die Sonne, streng anthropologisch, als nur um der Erde willen vorhanden, gleichwie die Erde nur um des Menschen willen da sei. (Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, S. 242).

**) „Figurae istae hieroglyphicae omnem habent significatum, quem per naturam suam admittere possunt", §. 98. — Vgl. schon §. 91.

vandi rerum similitudinem), mathematische Erkenntnis, verschiedene Affecte, als Freude, Weinen, Trauern, Reue u. s. w. in Gott hinein verlegt*). In allen diesen Punkten zeigt er also eine keineswegs einseitig spiritualistische Vorstellung vom göttlichen Wesen, vielmehr verhältnismäßig wahrhaft concrete und sogar gut lutherische Anschauungen, welche, in ihrer ungesuchten Unmittelbarkeit und Naturwüchsigkeit, einen genügenden Beweis dafür liefern, daß Wolf sich nicht etwa in heuchlerischer Weise an die lutherische Kirchenlehre accommodirt hat, wie ihm wohl von Manchen Schuld gegeben worden**).

Die bedeutendsten und zukunftsvollsten Ideen legt er dar in dem von der Weltschöpfung und Vorsehung handelnden Abschnitte (Cap. V. des ersten Theils), wo er die Welt im Ganzen und Einzelnen als Spiegelbild (signum, speculum) der göttlichen Vollkommenheit darstellt und also zeigt, wie sie ihrer Bedingtheit nach ein Spiegel (Zeichen) der Existenz Gottes; ihrer Essenz oder Wesenheit nach ein Spiegel der göttlichen Intelligenz; ihrer Actualität nach ein Spiegel der Allmacht und des freien Willens Gottes; ihrem inneren teleologischen Universalnexus nach ein Spiegel der Weisheit; ihrer teleologischen Organisation nach, sofern dieselbe auf Förderung des Wohls eines Wesens durch das andere hinauslaufe und dabei ebenso allumfaßend als vollkommen gut sei, ein Spiegel der Güte, Allwißenheit und absoluten Vernunft; endlich der Ewigkeit ihrer Essenzen und der transcendentalen Wahrheit ihrer Wesen nach ein Spiegel der göttlichen Ewigkeit sei. Entsprechend seien denn auch die einzelnen Creaturen nach ihren verschiednen Wesensseiten Abbilder der angeführten göttlichen Haupteigenschaften; selbst das kleinste Gräschen könne Object für eine solche symbolische Gotteserkenntnis werden***). Wolf nennt eine derartige specielle und concrete Nachweisung der göttlichen Vollkommenheiten an den entsprechenden Eigenthümlichkeiten der sie abbildlich reflectirenden Weltwesen „theologia naturalis experi-

*) S. P. I, §. 103, 208, not., 217, not.; §. 1095 – 1105; P. II, §. 158—165; 166 sqq.; 213—276. Dabei übrigens Verwerfung des groben jüdisch-rabbinischen Anthropomorphismus: §. 579—615.

**) Vgl. Ritter, XII, S. 538.

***) Th. I, §. 784—786; 798—818; Th. II, §. 365—372.

mentalis" und verspricht einmal, sich ausführlich über eine derartige experimentelle Naturtheologie auszulaßen, ohne indeßen diesem Versprechen in dem in Rede stehenden, oder in einem anderen seiner Bücher nachgekommen sein*). Etwas viel Concreteres, Lebensfrischeres und Ideenreicheres, als das ohnehin schon in der Theologia naturalis Geleistete, dürfte freilich, auch wenn er jenes Thema in der That noch einmal eingehender behandelt hätte, schwerlich über diesen Gegenstand von ihm zu erwarten gewesen sein, da er überhaupt weit weniger ein naturinniges, phantasievolles Genie, als ein an abstracten mathematischen Wahrheiten und dialectischen Demonstrationen Gefallen findender Geist, ein Stubengelehrter vielmehr, denn ein Mann des Lebens und Freund der Natur war**).

---

*) I, §. 786, pag. 769, not.: „Neque exigui momenti est probe perpendere, quod, quicquid in hoc universo existit, perfectionis divinae speculum sit. Hoc enim principio nititur tota theologia naturalis experimentalis, de qua mentem nostram uberius alibi exposituri sumus". — Als cognitio experimentalis bezeichnet übrigens auch Raymund (Prol.) einmal seine theologische Naturerkenntnis, freilich mit specieller Beziehung auf die innere (psychologische) Empirie als Grundlage der Gotteserkenntnis. (Vgl. auch den Ausdruck: probatio experimentalis: tit. 120 und 194).

**) Rührend fast ist es, zu sehen, wie überaus hoch Wolf seine natürlichen Wahrheiten und Erkenntnisse von den göttlichen Dingen, und zwar gerade in der eigenthümlichen mathematischen Einkleidung, die er ihnen zu ertheilen pflegte, anschlug. Wie schon Gassendi in seiner Oratio inauguralis die natürlichen Wahrheiten des Mathematikers den Offenbarungswahrheiten verglich, welche die Propheten, spiritu divino afflati, verkündigten, so und mit ausdrücklicher Billigung dieser Gassend'schen Vergleichung erklärt auch er alle natürlichen Evidenzen seiner, wie er meint, in allen Stücken gleich exacten und zuverläßigen mathematisch-demonstrativen Philosophie, für eine unmittelbar der Wahrheit Gottes, des urbildlichen Mathematikers, entstammende prophetische Erkenntnis (wenigstens in weiterem Sinne). Daß es auch falsche mathematische Darlegungen gebe, dürfe am Festhalten jener Parallele nicht irre machen: habe es doch auch Lügenpropheten gegeben (Th. I, §. 292, not. Vgl. §. 290. 291).

§. 16. Der englische Naturalismus und die orthodoxe Apologetik gegen denselben.

Die der baconisch-cartesianischen Philosophie entstammende abstract-dualistische Weltansicht, wonach keinerlei unmittelbare Kundgebungen des Gottes der Offenbarung durch das Naturgebiet erfolgen, nimmt in den Kreisen der unter dem Einfluße der politisch-religiösen Parteikämpfe des 17ten Jahrhunderts zu skeptischem Halbglauben oder Unglauben abgefallenen englischen Freidenker oder Deisten die Gestalt einer sich mit den nothdürftigsten sittlich-übersinnlichen Ideen begnügenden sogenannten „natürlichen Religion" an*). Das nackte Dasein eines rein spiritualistisch vorgestellten, übrigens aber für gänzlich unbekannt und unerkennbar erklärten Gottes; die ebenfalls vag genug bestimmte sittliche Freiheit des zur Tugend verpflichteten Menschen und die Erwartung einer rein psychischen, naturlosen Unsterblichkeit mit ethischer Vergeltung sind die Trümmer, zu welchen der Inhalt des Christenthums nach den Systemen dieser vornehm aufgeklärten „Natural religion men" zusammengeschmolzen ist. Die Natur, der ganze Inbegriff des sinnlich Wahrnehmbaren, ist eine bloße Maschine, deren Werkmeister sich längst von ihr zurückgezogen hat, und die demzufolge nichts als dessen Existenz überhaupt, von seinen Grundeigenschaften der Macht, Weisheit, Güte aber nur äußerst Unbestimmtes und Zweideutiges lehrt. Auch die Gesetze des menschlichen Bewußtseins, die Ideen der denkenden Vernunft stimmen entweder nur bis auf einen gewißen Grad, oder nur scheinbar mit der objectiven Weltordnung überein, sind also jedenfalls unzureichende Mittel zu einer adäquaten Erkenntnis des letzten Grunds der Dinge, zumal der Motive und Gedanken ihres persönlichen absoluten Urhebers.

Nach der principiellen Begründung dieser naturalistischen Anschauungen durch Herbert v. Cherbury und nachdem ein Hobbes, Shaftesbury, Toland, Collins u. AA. sie nach verschiedenen Seiten hin methodisch fortgebildet hatten, erklärte W. Tindal (1730) in seiner Schrift „Christianity as old as the creation"

*) Vgl. überh. Lechler, Geschichte des engl. Deismus, besonders S. 455 ff.

die ganze christliche Offenbarung für nichts als eine Wiederherstellung der ursprünglichen natürlichen Religion, und reducirte D. Hume, dessen Skepsis die gänzliche Loslösung des menschlichen Bewußtseins aus seinem harmonischen Zusammenhange mit der Gottheit und der Natur herbeizuführen suchte, die ganze natürliche Theologie auf den Einen Satz: „daß die Ursachen der Ordnung im Weltall wahrscheinlich einige entfernte Analogie mit der menschlichen Intelligenz haben". Derselbe erklärte die Wunder für die einzige Grundlage, auf welcher ein Glaube an das Christenthum möglich sei, meinte aber in jedem Wunder eine Verletzung des Naturgesetzes erblicken und alle aus irgend welchen kritischen Gründen bezweifeln zu müßen*). — Etwas positiver hatte Locke, der theoretische Begründer des neueren Sensualismus, über das Verhältnis der Natur zur Offenbarung geurtheilt. „Gott hat aller Welt so leserliche Schriftzüge seiner Werke und seiner Vorsehung vorgelegt und allen Menschen ein so hinlängliches Licht der Natur gegeben, daß diejenigen, zu denen sein geschriebenes Wort gekommen ist, sobald sie sich nur zum Forschen anlaßen, weder über das Dasein eines Gottes, noch über den ihm schuldigen Gehorsam im Zweifel sein konnten. Denn obgleich wir keine angeborene Idee Gottes haben, so hat doch Gott sich nicht unbezeugt gelaßen" u. s. w.**). — In eigenthümlicher Weise vermischt erscheinen die sensualistische und eine gegen den Materialismus gerichtete idealistische Weltanschauung bei Berkeley. Dieser erklärt die ganze Natur für eine Sprache Gottes an den Menschen, durch welche dieser unterrichtet und nach Gottes Willen gelenkt werden solle. Doch seien sämmtliche Hieroglyphen dieser großen Zeichensprache „nur willkürliche Bezeichnungsmittel ohne irgend welche Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit den bezeichneten Gegenständen"***).

Die kirchliche Apologetik gegen den Naturalismus entfaltete sich, wie dieser selbst, in verschiedenen Schattirungen, vom vollsten und unbedingtesten Positivismus bis zur verzagtesten latitudinarischen

*) S. seine „Dialogues concerning natural religion", Lond. 1778. Vgl. Lechler, S. 427—436.

**) Essays, III, 9, §. 23.

***) Alciphr. IV, 12, p. 459.

Mattherzigkeit, welche sich zum Uebermaaße der Concessionen an die Gegner bereit zeigte. Während der ungenannte Verfaßer der wider Tindal gerichteten Schrift „Christianity not as old as creation“ der natürlichen Religion alle Berechtigung absprach und sie für nicht beßer erklärte, als eine „Pferdereligion“; und während Andere sie wenigstens für etwas blos Chimärisches, ohne reellen Werth und Inhalt erklärten, behaupteten Campbell und Stebbing ein Ausgefloßensein und eine Abhängigkeit der natürlichen Religion von der Offenbarung, welche so alt sei, als die Menschheit und ohne welche der menschliche Geist es nur zu ganz verworrenen, verkehrten und unklaren Vorstellungen von Gott, Unsterblichkeit u. s. w. hätte bringen können. Die meisten orthodoxen Apologeten gestanden der natürlichen Religion, auch unabhängig von der Offenbarung, Wahrheit und Realität zu, aber keine ausreichende, wie Tindal sie ihr hatte vindiciren wollen, sondern eine blos vorstufliche. „Das Christenthum sei allerdings Wiederbekanntmachung des Naturgesetzes, aber doch mehr als blos dieses: die Offenbarung in Christo ist zugleich „a superaddition“. So namentlich Conybeare*) und Butler, Bischof von Durham, welcher Letztere in seiner Schrift: „The Analogy of Religion natural and revealed to the constitution and course of Nature“ (1736) die natürliche Religion für den „Grund und Hauptheil des Christenthums“ erklärt, das Besondere und Vorzügliche des letzteren aber darein setzt, daß es „diese natürliche Religion in ihrer Reinigkeit lehre, frei von dem mannichfaltigen Aberglauben, durch welchen dieselbe gänzlich verderbet, und unter welchem sie gewißermaßen völlig verloren gegangen war“ **). Obgleich Butler in dieser Schrift mit überaus leisen, ja fast schüchternen Schritten gegen seine atheistisch-naturalistischen Gegner (unter denen er besonders Bolingbroke erwähnt) auftritt und ihnen gegenüber zunächst nur das beweisen zu wollen erklärt, daß es „nicht so schlechterdings nichts sei mit der christlichen Religion“, schlägt er doch einen keineswegs unergiebigen oder verkehrten Weg

*) S. Lechler S. 365 und vgl. überhaupt hierselbst, S. 361 ꝛc.

**) Butler, Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Laufe der Natur, deutsch v. Spalding (2te Ausg. Tübg. 1779), S. 235.

zur Herstellung eines Einklangs zwischen Natur und Offenbarung ein: den der analogischen Parallelisirung nämlich, von welcher er, — gleichsam in richtig ahnendem Vorgefühle ihrer hohen Bedeutung und in richtiger Würdigung ihrer wenigstens wahrscheinlich machenden, wenn auch nicht in zwingender Weise beweisenden Kraft — behauptet, daß sie dem gläubigen Christen eine willkommene Bestätigung seines Glaubens darreichen, dem Ungläubigen aber wenigstens „die Ungereimtheit aller der Bemühungen, mit welchen man die Falschheit des Christenthums darthun wolle, und dagegen die klare ungezweifelte Glaubwürdigkeit desselben" zeigen könne. Er meint aber mit dieser Methode der Analogieen nicht etwa ein im oberflächlichen Spiele mit zahlreichen einzelnen Symbolen und Gleichnissen sich ergehendes, vielfältig getheiltes und zersplittertes Verfahren, sondern eine ernst durchgeführte, einheitliche und totale Vergleichung des Naturreichs mit dem Gnadenreiche der Offenbarung. „Die eigentliche Stärke der folgenden Abhandlung", sagt er zu Anfang seines Werks, „liegt in der ganzen allgemeinen Analogie, wenn sie zusammengenommen und als eins betrachtet wird"*). Beispiele seiner analogischen Argumentation sind die Erweisung der Wahrscheinlichkeit eines künftigen Lebens aus dem Processe der Insectenmetamorphose und aus demjenigen des Hervorgehens einer ausgebildeten Menschennatur aus dem ihr so unähnlichen Fötus; die Hinweisung auf Krankheiten und andere üble Folgen der Sünde als Vorzeichen einer einstigen allgemeinen Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten; auf die gesammte teleologische Organisation der natürlichen Welt als Analogon der weisen, planvoll geordneten Verfaßung und Verwaltung des Reiches Gottes; ja sogar auf gewiße Einrichtungen im Leben der höheren und niederen Natursphären, welche die Möglichkeit und Glaubwürdigkeit der Lehre vom dreifachen Mittlergeschäfte Christi, des

*) Vorbemerkg. S. XXI. Vgl. S. 14 f.: „Laßt uns die bekannte Einrichtung und den ordentlichen Lauf der Dinge mit dem moralischen System, die eingestandenen Haushaltungen der Fürsehung, oder diejenige Regierung, unter welcher wir uns selbst befinden, mit demjenigen, was die Religion uns zu glauben und zu erwarten lehrt, vergleichen; und laßt uns dann sehen, ob sie nicht analogisch und gleichsam nach Einem Muster oder aus Einem Stücke sind".

vollkommenen Propheten, Priesters und Königs, darzuthun im Stande wären *). Als Instanzen für die Annehmbarkeit und Naturgemäßheit der Wunder verweist er auf Erscheinungen, wie die Cometen und die ihrem ganzen Wesen nach außerordentlichen, Staunen erregenden Kraftwirkungen der Electricität und des Magnetismus. Im Ganzen bleibt er in viel zu hohem Grade bei dem abstracten Nachweise einer allgemeinen Uebereinstimmung zwischen der natürlichen und der sittlichen Weltordnung stehen und entzieht dadurch seinem Werke nicht blos die wünschenswerthe Frische und lebendige Anmuth der Darstellung, sondern auch die nöthige Schärfe, Vollständigkeit und Consequenz der Argumentation.

Größere oder geringere Neigung zur Herstellung einer tieferen Vermittlung zwischen dem Natur- und Offenbarungsgebiete durch symbolisch-analogisches Verfahren zeigten auch die übrigen antideistischen Apologeten und Naturtheologen, besonders die zugleich als Prediger ausgezeichneten, denen viel darauf ankommen mußte, den nüchternen und abstract verstandesmäßigen Character bloßer Naturpredigten — wie z. B. diejenigen Derham's († 1735) gewesen waren, aus welchen dessen vielgelesene und oft aufgelegte „Physikotheologie, oder Beweis des Daseins und der Eigenschaften Gottes aus den Werken seiner Schöpfung" hervorging **) — zu überwinden und Vorträge von wärmerer, anregenderer und lebensvollerer Haltung zu liefern. Hierher gehören der Baptist J. Foster, der auch „Betrachtungen über die vorzüglichsten Stücke der natürlichen Religion" verfaßte ***); der von Hamann sehr geschäzte James Hervey (Verfaßer der „Betrachtungen über den gestirnten Himmel", „über einen Blumengarten" u. s. w.) und die großen Gründer der Methodistensecte Whitefield und Wesley,

*) S. Theil I, Cap. 1. 2; Th. II, C. 4 u. 5.

**) Jene Predigten hatte Derham 1711 und 1712 in des ausgezeichneten Naturforschers Rob. Boyle Stiftung für junge Studirende gehalten (S. gleich unten). In erster Auflage erschienen sie unter dem Titel „Physikotheologie" Lond. 1713; in 8ter 1732. Außerdem schrieb Derham auch eine „Astrotheologie" und eine „Christotheologie" und gab die Schriften des berühmten Physikers J. Ray heraus. Wie er denn selbst ein vortrefflicher Physiker und Mathematiker, gleichsam ein englischer Phil. Matth. Hahn, war.

***) Uebs. v. Spalding, 2 Theile, Leipz. 1751—1753.

von denen der Letztere unter anderen ein öfters aufgelegtes, fünfbändiges Werk über die Weisheit Gottes in der Schöpfung schrieb *). —

Schon früher hatte auch eine offenbarungsgläubige Naturforschung Beiträge zu einer tieferen theologischen Würdigung des Naturgebiets mittelst teleologischer Weltbetrachtung im Ganzen und Einzelnen zu liefern begonnen. In wirksam anregender und begründender Weise hatten auf diesem Gebiete besonders die Holländer Swammerdamm († 1680) und Leeuwenhoeck († 1723) und der Engländer Rob. Boyle († 1691) durch den Geist und die Richtung ihrer physikalischen Forschungen überhaupt gewirkt **). Von beiden angeregt schrieb der eben so geistvolle als entschieden bibelgläubige Naturforscher John Ray († 1705) seine „three physico - theological discourses concerning the primitive chaos, the general deluge and the dissolution of the world", ***) sowie seine umfaßendere physikotheologische Untersuchung über „die in den

*) „A survey of the Wisdom of God in the Creation, or a Compendium of natural Philosophy", 5 Bde., 5te Aufl., Lond. 1777. — Ueber Whitefield's Geschicklichkeit im Anknüpfen der eindringlichsten homiletischen Ermahnungen an Naturerscheinungen und Vorkommnisse des alltäglichen natürlichen Lebens s. Tholuck, Whitefield's Leben, S. 33. 34. Die centripetale Bewegung der Planeten gab ihm z. B. Anlaß, vom Anschluße des Christen an den Heiland; die centrifugale, vom falschen Zug zur Welt zu reden. Ein Gewitter veranlaßte ihn von der herrlichen Wiederkunft des Herrn, Luc. 17, 24, zu handeln u. s. f.

**) Swammerdamm nämlich und Leeuwenhoeck durch ihre auf eifrige mikroscopische Beobachtungen gestützte Darlegung der in der kleinen und kleinsten Thierwelt ersichtlichen Weisheit Gottes (Swammerdamm's Historia insectorum, Leeuwenhoeck's Arcana naturae ꝛc.); Boyle aber durch viele der verschiedenartigsten medicinischen und physikalischen Untersuchungen, sowie durch das Legat, das er in London für alle diejenigen Gelehrten aussetzte, welche die Nichtigkeit des Atheismus alljährlich in gewißen Predigten physiko-theologischen Inhalts darthun würden. S. oben.

***) London 1692 und 1713. (Uebersetzt von Theod. Arnold, Leipz. 1732.) Die gelehrte naturtheologische Erläuterung und Vertheidigung der mosaischen Schöpfungs- und Sündfluthsgeschichte ließen sich übrigens auch ein Burnet, Whiston, Cluver, Patrick und andere Apologeten angelegen sein.

Schöpfungswerken geoffenbarte Existenz und Weisheit Gottes"*). — In diesem letzteren Werke geht Ray zwar von der Annahme einer „plastic Nature“ als vermittelnder Zwischenursache zwischen Gott und seiner Schöpfung — wie auch Cudworth sie gelehrt hatte — aus, legt indessen doch ein innig frommes Gefühl und Verständnis für die unmittelbar fürsorgende Weisheit und Vatergüte Gottes in seinem naturöconomischen Walten an den Tag und weiß ebenso scharfsinnige teleologische Argumentationen für die Existenz und die vornehmsten Eigenschaften Gottes (namentlich aus der anatomisch-physiologischen Einrichtung des menschlichen und des thierischen Organismus) zu führen, als begeisterte Lobpreisungen theologischer Naturbetrachtung und warme Herzensergüße wider die Absurdität des Atheismus zu äußern. Nicht blos und in erster Linie aus Güte — wie Cartesius wollte —, sondern vor Allem um seiner Ehre willen habe Gott die Welt geschaffen und in ihr seine Macht, Weisheit und Güte geoffenbart (Ps. 104, 24), damit man ihm Lob opfere und seine Herrlichkeit gebührend preise (nach Spr. 16, 4; Ps. 50, 14; Jes. 42, 8). Am Schluße gibt Ray auch einige nicht werthlose Andeutungen zu einer naturtheologischen Behandlung der Ethik, oder zu unmittelbaren sittlichen Nutzanwendungen, die man von den einzelnen Ergebnissen schriftgläubiger Naturbetrachtung zu machen habe. Indem er hier, unter beständigen Hinweisungen auf die entsprechenden Schriftstellen, zeigt, wie man in allen Stücken seinen Körper, als sein Naturorgan, Gotte zum Opfer darbringen, und demzufolge z. B. das Auge nicht zu den bösen Blicken der Hoffahrt, des Neides, der Lust, der Habgier; die Zunge nicht zur Geschwätzigkeit, Lüge, Verleumdung, Spötterei u. s. f. misbrauchen, sondern sie durchaus dem Dienste und Lobe Gottes weihen müße; wie an der natürlich gebotenen Versorgung des Leibes die rechte Sorge für die Seele, als die in der rechten geistlichen Weise zu nährende, zu heilende, zu schmückende „Ehre“ des Menschen (Ps. 7, 6; 16, 9 rc.) zu erlernen sei u. s. w. — betritt er offenbar, gleichsam unvermerkt und ohne es zu beabsichtigen, das Gebiet der biblischen Natursymbolik und zeigt so,

*) L'Existence et la Sagesse de Dieu, manifestée dans les oeuvres de la Création, Utr. 1714. (Englisch schon um 1700: „The wisdom of God manifested in the Creation“.)

wie ihm wenigstens die Fähigkeit zu einer tiefsinnigeren speculativen Naturbetrachtung, als die zu seiner Zeit gebräuchliche blos propädeutische Physikotheologie war, keineswegs abging*).

Viel weitschweifiger noch, aber auch viel kleinlicher, geistloser und langweiliger ist das im Wesentlichen die nämlichen Gegenstände behandelnde große physikotheologische Werk des Holländers Bernhard Nieuwetyt († 1718), das unter dem Titel „Werldbeschouwinge" weit und breit berühmt geworden ist und auch z. B. von einem Rousseau hoch geschätzt wurde, wennschon seine subtile Teleologie weder diesem, noch so manchem andern „der Ungläubigen und Atheisten", zu deren Bekehrung es geschrieben ist, die streng orthodoxe Meinung des Autors, wornach die Propheten und Apostel im Besitz einer die moderne empirische Naturkunde überbietenden, vollständigen und exacten Erkenntnis aller Naturgeheimnisse gewesen wären, anzudemonstriren vermochte.**)

§. 17. Der deutsche Rationalismus und Supranaturalismus.

Weder der rationalistische, noch der ihm diametral entgegengesetzte supranaturalistische Standpunkt der Theologie des ausgehenden 18ten und des angehenden 19ten Jahrhunderts konnte dem Streben einer reinen und vollen Erkenntnis Gottes aus der Natur sonderlichen Vorschub leisten. Locke's prosaische Ableugnung aller angeborenen höheren geistigen Erkenntnisse und Rousseau's salbungsvoll sentimentale, aber unreine und der ächten religiösen Weihe entbehrende Begeisterung für das niedere Natur-

---

*) S. Seite 447—479 der angef. französ. Ausg., besonders S. 455 f.; 469 f.

**) Der vollständige Titel ist: „Het regt Gebruyck der Wereldbeschouwinge". „Der rechte Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntnis der Macht, Weisheit und Güte Gottes, auch Ueberzeugung der Atheisten und Ungläubigen" (frei übersetzt von J. A. Segner, Jena 1747). Ein ganzes langes Cap. (die 29te Betrachtung) handelt „von der Möglichkeit der Auferstehung". Aber statt concrete Naturanalogieen für dieselbe anzuführen, wird hier, mit eben so oberflächlichem als ermüdendem Räsonnement, nur ganz in abstracto zu zeigen gesucht, wie die erste Schöpfung und Geburt des Menschen eigentlich ein noch viel größeres Wunder sei, als eine Wiederbelebung oder Wiedererweckung. —

princip wirkten gleicherweise auf die Vertreter beider Standpunkte ein und verhinderten mit vereinten Kräften das Zustandekommen einer auch nur einigermaßen tiefen Ausgleichung und harmonischen Vermittelung zwischen dem Buche der Natur und dem der Offenbarung*). — Beim Rationalismus insbesondere mußte der nüchterne Kriticismus der beiden großen Meister Kant und Lessing jeden Gedanken an eine vollständigere adäquate Erkenntnis des Schöpfers aus den Werken unbedingt und weithinaus verbannen und was hier allenfalls von Interesse und Vorliebe für religiöse Naturbetrachtung blieb, das nahm die verkümmerte Gestalt schaaler, geistlos rationalisirender Physikotheologie à la Brockes, kindisch-sentimentaler „Fisch- und Spinnentheologie", oder hausbackener Nützlichkeitsphilosophie mit religiösem Anstriche — z. B. eingekleidet in die Form von „Natur- und Ackerpredigten" u. s. f. — an. Die natürliche Theologie wurde hier ohne Weiteres vereinerleit mit natürlicher Religion, aber auch in dieser Gestalt noch obendrein depotenzirt zur abstracten Religionsphilosophie: einer Zusammenstellung von ebenso ungöttlichen, als unnatürlichen Räsonnements nicht des gesunden, sondern des an schwindsuchtartiger Skepsis tödtlich erkrankten Menschenverstandes. So bei Reimarus (Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 6te Aufl., Hamb. 1791), bei Garve, Mendelssohn, Nikolai, Eberhard u. anderen der sogenannten Popularphilo-

*) Was Rousseau betrifft, so weist derselbe zuweilen sehr angelegentlich und begeistert auf das Studium des Buchs der Natur hin, welches beßer sei, als alle Bücher der Menschen: denn diese seien sammt und sonders lügnerisch, die Natur lüge aber niemals. „Tout ce qui sera d'elle, sera vrai: il n'y aura de faux, que ce que j'y aurai mêlé du mien, sans le vouloir". (Disc. sur l'or p. 52.) Unter dieses unwillkürlich ins Naturbuch hineingetragene Falsche rechnet aber Rousseau auch gar manche ächte und unveräußerliche Bestandtheile der Offenbarungswahrheit, wie er denn wohl Religion überhaupt für nothwendig erklärt und empfiehlt, aber keineswegs die positive der christlichen Kirche, sondern einen durch seinen eklektischen Naturalismus stark verdünnten Extract aus derselben. — Vgl. auch die profession de foi des savoyischen Vicars im Emile, vol. III, p. 49 etc. wo wenigstens die Macht, Weisheit und Güte als die aus der Natur zu erkennenden Eigenschaften Gottes gelten gelaßen sind.

sophen; bei Häseler (Betrachtungen über die natürliche Religion, Leipz. 1787), bei Heydenreich (Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Lpz. 1790), bei L. H. Jakob (Allgemeine Religion, Halle 1801) u. s. w.*) —

Dagegen verachtete der Supranaturalismus, zum großen Theile wenigstens, das Naturprincip ganz und gar und sprach der theologia naturalis alle reale Geltung und selbstständige Berechtigung ab. J. Fr. Gruner z. B. erklärt die natürliche Theologie für ein bloßes Plagiat der Philosophen aus der hl. Schrift, leugnet auf Grund von Locke's Polemik gegen die angeborenen allgemeinen Ideen das Vorhandensein eines irgendwie objective Glaubwürdigkeit beanspruchen könnenden lumen naturae, meint indessen doch, — womit er sich selbst wiederum widerspricht — man könne durch eine Art von analogischer Betrachtung der Creaturen als Spiegel der göttlichen Herrlichkeit zu einer gewißen, wenn auch sehr mangelhaften, natürlichen Erkenntnis der Attribute Gottes gelangen**). Andere Supranaturalisten von ursprünglich lutherischer Geistesrichtung verfielen, wie hinsichtlich ihrer Abendmahlslehre, ihrer Anschauungen von Schrift, Kirche u. s. w., so auch in ihrer Auffaßung der natürlichen Theologie ganz und gar dem reformirten Standpunkte, ließen also nur einen propädeutischen Gebrauch derselben gelten. — Nur bei ganz Wenigen begegnet man tieferen Blicken in das Naturgebiet als theologische Erkenntnisquelle, wie bei dem ehrwürdigen Gellert, der schon allein wegen seines trefflichen Liedes „Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht ꝛc." hier erwähnt zu werden verdient; bei dem großen Naturforscher, genialen Dichter und innig frommen Vertheidiger der positiven Wahrheiten des Christenthums, Albr. v. Haller, der sich zwar in tiefer Ehrfurcht vor dem hl. Worte und Willen Gottes beugte, indessen doch etwas abstracte Vorstellungen vom geistigen Wesen

*) Von den Genannten geht Reimarus mit dem meisten Scharfsinne des Urtheils und gestützt auf die selbstständigsten Studien auch in die concreten Einzelheiten des Naturgebiets und seines Lebens ein. Seine theils gegen die Hume'sche Skepsis, theils gegen die atheistische Weisheit der französischen Materialisten gerichteten Erörterungen sind großentheils schlagend und fast durchgängig frisch und anziehend gehalten.

**) Institt. theol. dogmat. L. I, C. 1, §. XII mit Scholion, und C. II. §. XII. Aehnlich auch Ferguson — vgl. Nitzsch, System, S. 57.

der Gottheit hegte und, wie schon Newton, eine gänzliche Unerkennbarkeit der Wesenheiten der Naturwesen anzunehmen, mithin die Natur in etwas dualistischer Weise von der unmittelbaren Gottesoffenbarung in Wort und Symbol loszureißen geneigt war*); endlich bei dem tiefsinnigen, gefühlsinnigen Prediger und Erbauungsschriftsteller Joh. Ludw. Ewald, dessen Betrachtungen über die Gleichnisreden Jesu („Der Blick Jesu auf die Natur, Menschheit und sich selbst, oder Beiträge über die Gleichnisse des Herrn", 1785) von der gediegenen Anschauung ausgehen, daß in Jesu persönlichem Wirken und Zeugniße die physische und die ethische Seite der Gottesoffenbarung auf das Innigste geeinigt und daß namentlich die Parabeln des Herrn die Geheimniße des Naturreichs, wie die des Gnadenreichs in- und miteinander zu erschließen bestimmt und geeignet seien. „Er (Jesus) hob zugleich diese Natur und diese Menschheit, den Gang der Begebenheiten in der Welt, wieder zu dem, was sie sein sollten, zur Gottesoffenbarung hinauf. Wer Ihn, wer den Geist seiner Reden verstand, der sah auf jedem Acker und in jeder Pflanze, der lernte an jeder Menschenempfindung in sich und in Anderen, der las in dem Umriß jeder Begebenheit der Völker die Geheimnisse, die von Anfang an verborgen waren"**).

---

*) „Intimas substantias nullo sensu, nulla actione reflexa cognoscimus; et multo minus ideam habemus substantiae Dei", hatte schon Newton (Philosophiae naturalis principia, 3, 1, 675) behauptet und im Anschluße hieran that Haller seinen bekannten Ausspruch: „Ins Innere der Natur bringt kein geschaffener Geist", den Göthe nicht so ganz mit Unrecht, wenn auch etwas derb, als „philiströs" persifflirte, darauf hinweisend, daß der Mensch selbst eigentlich das „Innere der Natur" sei, wenn er sich nur dafür erkennen wolle. — Vgl. übrigens auch Haller's „Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung" (neu herausg. von Auberlen, Stuttg. 1858), besonders Brief XI.

**) Zweite Betrachtung, S. 16 der 3ten Ausg., Hannov. 1812. — Vgl. auch S. 5.

§. 18. Theosophische Propheten der Naturtheologie zu Ende des vorigen Jahrhunderts: Der Magus des Südens und des Nordens, Herder, Lavater, Jung, Claudius, St. Martin.

Zuerst in der Bengel'schen Schule in Würtemberg, weiterhin aber auch auf verschiedenen anderen Punkten der deutschen Kirche des vorigen Jahrhunderts lebte der eminent realistische Geist eines Irenäus und Tertullian sammt ihrer apokalyptischen Richtung und prophetischen Begeisterung für die Naturseite des Christenthums wieder auf*). Am entschiedensten theosophisch gefärbt tritt dieser biblische Realismus auf bei dem Würtembergischen Prälaten Oetinger, der sich zwar auch an die apokalyptische Mystik der Bengel'schen Richtung, noch mehr aber an Jak. Böhme und gewiße Anschauungen der Kabbala hielt, ja sich mehrfach zu den geisterseherischen Offenbarungen eines Swedenborg hingezogen fühlte. Mit ihm theilt er nämlich die Neigung zu unmittelbarem Verkehre mit den Geheimnissen des Jenseits und der Geisterwelt; mit der Kabbalistik die Vorliebe für mystische Ausdeutung gewißer mosaischer und ezechielischer Schilderungen, aber auch die Umgehung des trinitarischen, und ebendarum des wahrhaft persönlichen Princips in seiner Lehre von Gott (den er fast lieber als eine Dekas, denn als Trias vorstellt); mit Böhme die angelegentliche Beschäftigung mit alchymistischer Weisheit, mit Salz, Schwefel, Merkurius, mit dem Geburtsrade und den Quellgeistern; mit Bengel endlich die specifisch eschatologische Weltanschauung, den ziemlich vergeistigten Chiliasmus und die dynamisch realistische Schriftauffaßung, welche letztere bei ihm hin und wieder bis zu „massiver" Buchstäblichkeit (namentlich hinsichtlich seiner Lieblingsbegriffe Licht, Finsternis, Feuer, Wasser, Blut, Salz u. s. w.) fortschreitet, dabei aber auch oft genug an die Stelle der exegetischen Feinheit

*) Ueber die begeisterte Verehrung der Bengelianer für das Princip der Natur im Gottesreiche — welche so weit ging, daß ein Pfarrer dieser Richtung zu seinen Pfarrkindern sagen konnte: „Ich muß es gestehen, ich bin ebenso gerne Pfarrer der Natur unter euch, als Pfarrer der Gnade" — sowie über ihre Verdienste in dieser Beziehung und hinsichtlich einer großartigeren „kosmischen Betrachtungsweise des Christenthums überhaupt" s. Auberlen, die Theosophie Oetingers. S. 9. 10.

Bengel's ein höchst willkürliches „Combiniren, Conterniren, Conquaterniren der Schriftstellen" rückt und in dieser Hinsicht dem Grundsatze: „daß man der hl. Schrift ihre Grenzen respectiren müße" keineswegs treu bleibt*). Das Eigenthümliche der Oetinger'schen Weltanschauung bezeichnet, nächst seinem bekannten Motto von der „Leiblichkeit als dem Ende der Wege Gottes", die Forderung, daß man „uno oculo die Natur der Dinge und die Schriftbestimmungen als Ideas directrices der Natur vor sich habe"**). „Die Natur weiset uns auf die heilige Schrift und die hl. Schrift auf die Natur", schreibt er an den Grafen von Castell und fordert hier, wie überall, daß man, im Gegensatze zur „geometrischen oder tiefmechanischen" Methode der Wolfischen Zeitphilosophie sich einer wahrhaft „generativen und phänomenologischen Gedenkungsart", (also einer intuitiven und dynamischen Denkweise) befleißige, vermöge welcher man Irdisches und Himmlisches mehr und mehr in Eins schauen lerne, die Geheimnisse der Schrift und die der Natur sich wechselsweise beleuchten und erläutern laße und so einer hl. Physik, jener „Bauernphysik" eines Adam, Abel, Abraham, David u. s. w. immer näher zu kommen strebe. Das vornehmste Mittel zur Erreichung dieses Ideals hat nach ihm die eifrige Pflege der theologia emblematica zu bilden. Diese ist eine doppelte: 1) die theol. emblemat. naturalis oder die stumme Zeichensprache der Natur, die Signatura rerum, vermöge deren alle sichtbaren Kreaturen auf gewiße unsichtbare Wesenheiten oder „Primordialkräfte" hinweisen, und 2) die auf dieser objectiven Natursymbolik beruhende theologia emblem. artificialis Sacrae Scripturae, die Emblematik im engeren Sinne oder die Bildersprache des Wortes Gottes, durch welche dieses häufig „einen großen Umfang von vielen Zeiten und Sachen in ein klein Gemälde zum Nachdenken bringt"***). Beide gilt es gehörig zu studiren um so einer wahrhaft tiefen und vollständigen Erfaßung des Göttlichen, sowie einer natürlichen Magie, einer auf höherer und heiliger Erkenntnis von den sympathetischen Grundkräften der Dinge beruhenden Wundermedicin immer näher

*) Oetinger's Selbstbiographie, herausgeg. von Hamberger, S. 37. 38.

**) Auberlen, S. 16.

***) Auberlen S. 525 rc. Anmkg.

zu rücken*). Ein zukunftsvoller Gedanke, der indessen in der Ausführung, die er bei Oetinger gefunden, noch an vielen unklaren Beimischungen leidet!**)

Freier von trübenden magisch-kabbalistischen Vorstellungen wußte Oetinger's norddeutscher Zeitgenoße und Geistesverwandter **Hamann** seinen, mit nicht geringerem Eifer und mit nicht minder genialem Sehergeiste der tiefsinnigen Vermittelung, gegenseitigen Durchdringung und wechselseitigen Erläuterung von Schrift und Natur zugekehrten Ideenkreis zu halten. Ein System Hamann'scher Lehre und Weltanschauung würde sich zwar, bei der gründlichen Abneigung dieses nordischen Magus gegen alle Systematik und der durchaus aphoristischen Einkleidung seiner sämmt-

*) Vgl. die Weissagung vom Millennium (S. 613 bei Auberlen): „Das Jus wird dann aus der Theologie herfließen und **die Medicin wird nichts sein, als eine theologia emblematica**; nämlich man wird an Seelen und Leibern, an Kräutern, Thieren und Steinen die Abbildungen aller Kräfte der Wesenheiten in dem einigen Grund, woraus alles gehet, sehen" u. s. w.

**) S. z. B. die von Auberlen S. 525. 526 mitgetheilte Stelle: „Wenn man eine Wiese, Wald oder Garten ansieht, so entsteht der nächste Gedanke, daß die große Verschiedenheit der Kräuter, Blumen, Bäume u. s. w. verschiedene Verbindungen der Kräften aus dem Unsichtbaren zur Ursache haben, und daß diese Verbindung der Kräften sich in gewiße wenigere Primordialkräften, als den Ursprung von Allem, zusammenziehen. Signatura rerum ist aber nicht nur im vegetabilischen Bereich, sondern in Allem. Gesichter der Menschen, der Ton der Rede, das Licht der Augen diversificirt sich nach den sieben Primordialkräften; auch die Farben der Haare sind lauter Bezeichnungen von innerem Prädominio der ursprünglichen Kräften. Gleichwohl haben wir von der Sign. rer. noch einen sehr unvollkommenen Begriff, weil die Erde nur eine sehr anfängliche Präparation, ein bloßer Entwurf ist, worin viel Irreguläres liegt, um in künftiger Zeit etwas Reguläres herauszubilden: erst wenn die Erde in einen regulären Stand versetzt werden wird, alsdann wird die Signat. rer. in einen vollkommnen Stand kommen, die Berge werden den Frieden verkündigen Ps. 72, Wahrheit wird aus der Erde wachsen Ps. 85, 12, man wird ohne viel Schlüße die signaturas rerum mit Augen sehen Jes. 52, 8—10. Denn erst alsdann wird man das Innere der Natur und die sich darin offenbarende Kraft und Göttlichkeit vollkommen und „anschauend" erkennen". — Eine seltsame Mischung von tiefsinniger Wahrheit mit unklaren Ideen und Voraussetzungen!

lichen Gedanken in einen schwindelerregenden „Wurststil" und humoristisch hin- und wiederhüpfenden „Heuschreckenstil", nur sehr schwierig und unvollkommen herstellen laßen*); doch laßen sich folgende Sätze als die Grundgedanken seiner sibyllinischen Sprüche und Prophetieen, soweit dieselben das naturtheologische Gebiet betreffen, zusammenstellen: „Das Buch der Natur und Geschichte sind Nichts als Chiffern, verborgene Zeiten, die eben den Schlüßel nöthig haben, der die hl. Schrift auslegt und die Absicht ihrer Eingebung ist". — „Natur und Geschichte sind die zwei großen Commentare des göttlichen Worts und dieses hingegen der Schlüßel, uns eine Erkenntnis in beiden zu öffnen". (An einem ernsten, methodischen Gebrauche dieses Schlüßels zur Oeffnung der einzelnen Schlößer und zur Hervorholung der einzelnen Schätze aus jenen reichen Vorrathskammern läßt es Hamann freilich in hohem Grade fehlen. Es geht ihm dazu die nöthige Ruhe und Geduld ab — keineswegs etwa die gehörige biblische Belesenheit oder naturwißenschaftliche Bildung). „Gott hat sich offenbart dem Menschen in der Natur und in seinem Worte. Man hat die Aehnlichkeiten und Beziehungen dieser beiden Offenbarungen noch nicht so weit auseinandergesetzt und so deutlich erklärt, noch auf diese Harmonie gedrungen, worin eine gesunde Philosophie sich ein weites Feld öffnen könnte. Beide Offenbarungen — erklären, unterstützen sich einander und können sich nicht widersprechen, so

*) Mit Recht sagt Herder von Hamann's Schriften: sie seien zunächst nur Geschichte seines Geistes (Gildemeister, Hamann's Leben und Schrr. II, S. 261). — Ueber Hamann's Stil und Darstellungsweise vgl. Gildemeister, I, S. 196–205, und Gervinus, Literaturgesch. IV, S. 404, wo die gewiß nicht unrichtige Bemerkung: „In seiner Schreibart scheinen sich die physischen Uebel abzuspiegeln, an denen er litt (Verstopfung, Spleen 2c.) und er selbst nahm seine Metaphern, in denen er sich über sich und seinen Stil lustig machte, dorther". Bei Gildemeister, I, S. 204 2c. nennt er selbst seine Schriften allzumal „Mißgeburten" und vergleicht sie mit Misthaufen. Dabei feilte er aber doch mit überaus großer Sorgfalt an seiner Darstellung, indem er sich an Buffon's Motto: „Le stile c'est l'homme" hielt. Manche seiner Schriften sind so übermäßig witzig und schwülstig gehalten, daß er selbst — seinem eignen Geständniße zufolge — sie später nicht mehr verstand!

sehr es auch die Auslegungen unsrer Vernunft thun mögen" u. s. w.*) „Natur und Schrift sind die Materialien des schönen, schaffenden, nachahmenden Geistes. Wodurch sollen wir aber die ausgestorbene Sprache der Natur erwecken? Durch Wallfahrten nach dem glücklichen Arabien, durch Kreuzzüge nach den Morgenländern, durch Wiederherstellung ihrer Magie!" [Man erkennt hier das nämliche unklare Ringen und Drängen des Geistes nach dem Orient mit seinen Naturwundern und seiner mystisch-contemplativen Naturweisheit, dem man auch bei Herder, Göthe und einem Theile der Romantiker begegnet.] „Gott, Natur und Vernunft haben eine so innige Beziehung auf einander, wie Licht, Augen und alles, was jenes diesen offenbart; oder wie Mittelpunkt, Radius und Peripherie jedes gegebenen Cirkels, oder wie Autor, Buch und Leser"**). „Die Schöpfung ist eine Rede an die Creatur durch die Creatur. Wir haben an der Natur aber nichts als Turbatverse und disjecta membra poëtae; sie zu sammeln, ist des Gelehrten, sie auszulegen, des Philosophen, sie nachzuahmen, oder noch kühner! sie ins Geschick zu bringen, des Poeten bescheiden Theil..... Das Buch der Schöpfung enthält Exempel allgemeiner Begriffe, die Gott der Creatur durch die Creatur; die Bücher des Bundes enthalten Exempel geheimer Artikel, die Gott durch Menschen dem Menschen hat offenbaren wollen. Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in die Dialecte seiner Werke; — in allen Ein Ton von unermeßlicher Höhe und Tiefe! ..... Die Analogie des Menschen zum Schöpfer ertheilt allen Creaturen ihr Gehalt und ihr Gepräge, von dem Treue und Glauben in der ganzen Natur abhängt. Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Col. 1, 15) in unserem Gemüthe ist, desto fähiger sind wir, seine Leutseligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu begreifen. Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist nicht nur ein Andenken, sondern ein Unterpfand der Grundwahrheit: W e r der Herr ist. Jede Gegenwirkung des Menschen in die Creatur ist Brief und Siegel von

*) Diese Stelle ist aus einer seiner frühesten Schriften, den „Biblischen Betrachtungen eines Christen" genommen. S. Werke (hrsgg. v. Roth) Bd. I, S. 54. —

**) An Jacobi — bei Gildemeister a. a. O. III, 72.

unserem Antheil an der göttlichen Natur und daß wir Seines Geschlechtes sind" *). — Hand in Hand mit solchen und ähnlichen Aussprüchen, die sämmtlich auf der Grundanschauung von der Schrift als literarischer, und von der Menschwerdung Gottes als thatsächlicher Lösung des großen Welträthsels und Gegensatzes zwischen Natur und Geist beruhen, und somit das Grundprincip, den innersten Kern und das höchste Ziel alles Denkens und Strebens dieses genialen Geistes bezeichnen, gehen heftige Expectorationen gegen „die mordlügnerische Philosophie, welche die Natur aus dem Wege geräumt", gegen „die große und kleine Masore der Weltweisheit, welche den Text der Natur gleich einer Sündflut überschwemmt habe"; energische Forderungen, daß alle Weltanschauung und Speculation wieder eine durch Sinne und Leidenschaften belebte, beflügelte und schwungvoll gemachte werde**); sowie starke Aeußerungen gegen die mageren Abstractionen der englisch-französischen Naturalisten und gegen jede einseitig propädeutische Naturtheologie***). Wie es denn nicht leicht einen urkräftigeren Vertreter der Idee einer Vollendung der menschlichen Gottes- und Welterkenntnis durch Hinabsteigen in die tiefen Schachte des Naturlebens und seiner Geheimnisse — statt bloß oberflächlicher Betrachtung desselben — gegeben hat, als Hamann, von dem deshalb Göthe mit Recht sagt, daß die Deutschen dereinst einen ähnlichen „Aeltervater" und vielbenutzten und -studirten Codex an ihm haben würden, wie die Italiener an ihrem Vico. Wogegen

---

*) Aus den „Aesthetica in nuce", W. Bd. II, S. 261. 262. 275. 283.

**) A. a. O. S. 281. 285—287 ꝛc.

***) Scharf und beißend, aber treffend characterisirt er das seichte Räsonnement der „Natural-religion-men" à la Rousseau und Locke in seiner Recension der Schrift „De la Nature par Robinet" (W. Bd. III, S. 241): „Quelque chose a été faite; donc quelque autre chose n'a pas été faite; donc celle-ci a fait l'autre. C'est à quoi on devroit réduire la Théologie naturelle". Ein andermal bezeichnet er die ordinäre rein propädeutische Naturbetrachtung als eine Art von **Beleidigung** gegen Gott: „Den allein weisen Gott in der Natur bloß bewundern, ist vielleicht eine ähnliche Beleidigung mit dem Schimpfe, den man einem vernünftigen Manne erweist, dessen Werth nach seinem Rocke der Pöbel schätzt". (Bei Gildemeister, I, S. 257).

es offenbar zu weit gegangen ist, wenn sein neuester Biograph ihn geradezu als „den Luther seiner Zeit" bezeichnet*).

Aehnliche Ideen wie Hamann hat zuweilen wenigstens sein Schüler und jüngerer Freund, ja in manchen Stücken sein Sohn und geistiger Erbe Herder geäußert, z. B. in den an den jungen J. G. Müller mündlich gethanen Aussprüchen über die „sichtbare Schöpfung als das Modell und Schema der unsichtbaren" und über die sichtbare physikalische Trinität von Luft, Licht und Wärme**); besonders aber in seiner „Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts", von welcher Schrift Hamann mit triumphirendem Selbstgefühle sagen konnte: „die Polonii würden (auf Anlaß derselben) vielleicht sagen, daß Herder ihn aushamannisiret habe". Mit lebhafter poetischer Begeisterung beschreibt hier Herder das reine Naturgefühl, welches den ersten Menschen eigen gewesen sein müße und den in seiner schlichten Einfältigkeit doch so naturwahren, duftig zarten und morgenfrischen Character des mosaischen Schöpfungsberichtes. „An Widerspruch oder Nichtwiderspruch ist mir's ungelegen", sagt er. „Ich erkläre und rette eine Jahrtausende her verdunkelte und verunzierte Offenbarung Gottes. — Und zwar rette ich sie bloß durch Einfältigung und Entkleidung. Laß zuerst, mein Leser, alles Außerwesentliche, z. E. Tagewerke, Segen, Benennung u. s. w. aus, rücke die simplen, nackten Bilder selbst, wie sie folgen, näher zusammen, was siehst du? — Gemälde der Morgenröthe, Bild des werdenden Tags — siehe da! der ganze Aufschluß"***)! — Dann: „Gott, so edle Kräfte schaffend und diese edlen Kräfte sogleich aufweckend! Der Mensch sein Bild, also auch gleich das Urbild sich in ihm, wie durch ihn abspiegelnd! ihm

*) Gildemeister, I, S. 362.

**) S. das lesenswerthe Tagebuch J. G. Müller's über seinen Besuch bei Herder in Weimar, in Gelzer's Protestant. Monatsbll. 1859, I, S. 192.

***) Aelt. Urk. I, S. 80. — Vgl. die schöne Schilderung der Art, wie die Orientalen das Schöpfungsbuch lasen, S. 101 ꝛc.: „So lehrt Gott! durch Bilder! Sachen! Begebenheiten! die ganze Natur — mit welcher Kraft und Eindrang! „der überall Wunder thut, neue unerforschliche Dinge"! Alle Naturkräfte, seine Engel! alle Begebenheiten der Welt, seine Wunder und Thaten! .... So sahen die ältesten Mor-

durch die ganze Natur offenbart und diese ganze Offenbarung (ihm sonst ein versiegeltes Buch! ein dunkler Spiegel! ein Räthsel!) durch eignen Unterricht und Lehre aufschließend — natürliche Religion in und durch Offenbarung! positive An- und Unterweisung durch den ganzen Bau der Welt und des Menschen! .... Ueberall allein der unsichtbare, durchfließende, väterlich wirkende Gott, eben wie es euer Deismus, Naturalismus und Pantheismus mit lauter Wortspielen und Misbräuchen glaubt erfunden zu haben — und sehet! die reinere, so abgezogene, lautere physische Naturreligion, die Grundfeste der unsichtbaren Kraft und Gottheit gegen Abgötterei und Aberglaube, so lange die Menschen ihr treu blieben — die erfand, lehrte, predigte, stiftete Gott! Hier im historischen, genetischen Beweise" *)! Dabei ist ihm freilich die biblische Schöpfungsurkunde doch nur ein „menschliches Gewebe", das zu Gottes eigenstem Wesen, Wirken und Sichoffenbaren nur so ganz von ferne hinanreicht und in keiner Weise etwa die Mittel zur Construction einer „Physik und Metaphysik aus dem Verstande Gottes" darreicht; ein dahin zielendes Beginnen bezeichnet er geradezu als starken „theosophischen Unsinn" **). Ueberhaupt gehört Herder als Theologe durchaus nicht in den Reigen der eben in Betrachtung stehenden gottbegeisterten theosophischen Propheten, wohl aber als Dichter und Aesthetiker: denn seine lebendige Begeisterung für alles göttlich Schöne in der Natur- und Menschenwelt ließ ihn bisweilen seine abstract spiritualisirenden und rationalisirenden Voraussetzungen vom Wesen der göttlichen Dinge vergeßen.

Dagegen huldigte Lavater eher einem allzu starken offenbarungs- und inspirationsgläubigen Supranaturalismus und einem überspannten sentimentalen Religiosismus, der ihn zuweilen sich in

---

genländer in dieß große Buch der Schöpfung! Nirgends eine einzelne Gestalt, das todte Bild der Anbetung Gottes, aber überall, wo Kraft strebt, wo Wirkung erscheint — da der allebende Gott! Hiob, die Gesänge der Erzväter sind dieser Urkraft der Sprache und Stimme Gottes voll".

*) A. a. O. S. 155. 157.

**) S. 18. 19.

mystische und magisch-theurgische Ueberschwenglichkeit verirren ließ, namentlich hinsichtlich seiner bekannten Ideen von der Gebetserhörung. Jeder Mensch kann nach ihm, auf Grund gehorsamen und lebendigen Glaubens an die hl. Schrift — in der jedes Wort voll der tiefsten Bedeutung und Lebenskraft ist — zu einem Propheten werden, der mittelst Gebets magische Wunderwirkungen verrichtet. Das Wesen aller Religion ist „Magie, Götterzauberei, Engelerschaffung, Gottesrealisirung, die Kraft in uns, die Geisterwelt uns so existent zu machen, wie die Körperwelt". Hierzu führt aber nur der Verkehr mit Christo, der dem Menschen überhaupt so unentbehrlich ist, wie der Compaß dem Schiffer, dem Auge die Sonne, — zumal wo es Wunder zu wirken gilt. — Vom Mesmer'schen und Gaßner'schen Magnetismus hegte er nicht minder überschwengliche Erwartungen für die Zukunft der christlichen Entwickelung, wie von seiner Physiognomik, von der er meinte, es müßten durch diese Kunst und Erkenntnis einst alle Laster, schlimmen Anlagen, Neigungen u. s. w. offenbar und so den Guten die Mittel dargeboten werden, alles Böse sofort im Keime zu ersticken*). In seinen unmittelbar naturtheologischen Ansichten berührt er sich, wiewohl er an einer Stelle nur einen propädeutischen Gebrauch der Natur, als eines der Schrift nothwendig stets untergeordneten theologischen Erkenntnismittels, anzuerkennen scheint**), ziemlich nahe mit Hamann. So sagte er einmal zu Zollikofer: „Gott, so wie Er Alles, die unausdenkliche Unermeßlichkeit erfüllt, ist zu groß, zu undenkbar für die Begrenztheit des menschlichen Geistes. Muß Er denkbar werden, so muß Er im Gewölke der Endlichkeit erscheinen. Er erscheint in Millionen Gestalten, Er erscheint uns im Schatten in allen seinen Werken. Jede Blume ist voll von ihm, jedes Thier — jeder Mensch wird von ihm belebt.

---

*) Vgl. überhaupt Gervinus, V, 279 ꝛc.

**) Aussichten in die Ewigkeit, I, Br. 2, S. 10 ꝛc., wo er die Naturanalogie als eine im Vergleich mit der hl. Schrift nur sehr unvollkommene Quelle der Ideen vom künftigen Leben nennt, und die Möglichkeit einer höheren, durch die Schrift geleiteten Verwendung dieses analogischen Verfahrens, wonach dasselbe den Verkündigungen der biblischen Offenbarung zum erläuternden und bestätigenden Commentare dienen würde, ganz zu ignoriren scheint.

Entweder ist Er nirgends, oder Er ist in seinen Geschöpfen. Und so wie jedes Glied von mir nicht Ich ist, aber doch von meiner Kraft, meiner Art zu existiren, zu empfinden, etwas ausdrückt, so ist jeder Theil der Schöpfung eine Section von dem Ebenbilde Gottes, wenn ich so sagen darf; Christus, das Haupt der Schöpfung, Gottes Angesicht — in dem sich mehr als in keinem andern, mehr als in allem andern zusammengenommen erspiegeln — alle in Gott verborgenen, alle in der Schöpfung offenbaren Gotteskräfte — daher seine Abhängigkeit von Gott und seine Gleichheit mit Gott begreiflich"*).

Die wunderbaren Erfolge des Geistes über die Natur mittelst der Kraft des Gebets, welche Lavater vielfach nur erstrebte, wußte der kindlich fromme Jung Stilling in Hunderten von denkwürdigen Fällen und Vorkommnissen seines ebenso schicksals- als thatenreichen Lebens der That und Wahrheit nach darzustellen. Mit Lavater theilte derselbe das strenge Halten am Bibelworte, die prophetische Zeitanschauung, den geheimnisvollen Verkehr mit der Geisterwelt und den etwas sentimentalen Charakter seines weichen, gefühlsinnigen Christenthums. — Ebenso hielt Claudius mit Treue und Einfalt des Herzens am Worte Gottes fest, von dem er sich auch kein Jota wollte rauben laßen, zeigte dabei Zuneigung und Vertrauen zu Lavater's Gebetserhörungstheorie und nahm, gleich Oetingern, Swedenborg's Geisterseherei in Schutz. Seine fromme theologische Naturbetrachtung ist eine überwiegend propädeutische. „Die sichtbaren Werke", sagt er, sollen unsere Kräfte in Bewegung setzen; sie können uns durch ihre Schöne an Einen, der noch schöner ist, als sie, erinnern und das Herz nach ihm entzünden. Aber wenn sie dieß gethan haben, so haben sie das Ihrige gethan und weiter können sie uns nicht helfen". — Derselbe trug (durch Uebersetzung von mehreren seiner Schriften) viel

*) S. Lavater's Leben v. Geßner, Bd. II, S. 177. — Aehnliches in „Pontius Pilatus", Bd. II, S. 32—41; S. 105 &c., wo die centrale Stellung der Person Christi als des urbildlichen Haupts der Menschheit und des Originals zu allem Symbolischen und Analogischen auch im Naturreiche ebenso tiefsinnig als schön entwickelt wird, jedoch immer so, daß man die etwas spiritualisirenden Neigungen des Reformirten hindurchleuchten sieht.

zum Bekanntwerden des tiefsinnigen französischen Theosophen St. Martin in Deutschland bei, dieses begeisterten Verehrers von Böhme, durch dessen geistvolle mystische Speculationen über die Natur der Dinge und das alle Gegensätze und Räthsel der Schöpfung in seiner höheren Einheit auflösende menschliche Wesen die Aufmerksamkeit so mancher tiefer denkenden und strebenden Geister zu Anfang dieses Jahrhunderts zuerst wieder auf die reichen Schätze des Görlitzer Schusters hingelenkt worden ist.

IV. Neueste Zeit.

§. 19. Die Theosophie: Baader, Meyer, Schubert u. s. w.

Auf den Schultern der im vorigen §. erwähnten Naturpropheten, am unmittelbarsten auf denen St. Martin's, und durch ihn auf denen Böhme's stehend erklärte Franz v. Baader, der genialste, wenn auch nicht der systematischeste Denker unter den Naturtheologen der jüngsten Vergangenheit, die ganze äußere materielle Natur für ein Symbol und eine Copie der inneren geistigen, für eine Art von stummer Zeichensprache an den Menschen, welche es zu deuten und richtig auszusprechen gelte. „Das Bestreben der meisten Naturforscher geht nun nicht dahin, diese richtige Aussprache (Punctation) zu finden, sondern sie begnügen sich mit der Beobachtung und Beschreibung der stummen Lettern" .... Und doch „legen alle jene niedrigen Naturen (als Pflanzen, Thiere u. s. w.), was in ihnen ist, so offen dar, daß der Mensch nur still und gelaßen auf sie zu merken, sie zu beobachten brauchte, um den Schlüßel ihres Daseins in ihnen selbst zu finden, obschon ein großer Haufe von Gelehrten leugnet, daß es einen solchen Schlüßel gibt, und ein ebenso großer ihn wenigstens dem Menschen unfindbar hält"*). — So richtig auch diese Ideen sind, so kann man

*) Baader's Werke (herausg. von Franz Hoffmann 2c.) Bd. II, S. 129. 135. — Mit dem ersteren jener beiden „Haufen" meint Baader die auf „Bestialisirung der Menschheit" ausgehenden französischen Sensualisten 2c.; mit dem zweiten die „den Menschen in Selbstsucht und Ichtrunkenheit satanisirenden" Kantianer. Beide Arten der Verkennung des reinen Naturprincips verabscheut er gleich stark. Vgl. II, S. 30 und öfter.

doch nicht sagen, daß Baader eben diesen Schlüßel vollkommen richtig erkannt und die Erschließung des Sinnes der einzelnen Hauptnaturgebiete in wahrhaft erfolgreicher Weise durchzuführen vermocht hätte. Er betrachtet nämlich, — was ohne Zweifel eine Folge seiner Zugehörigkeit zur Kirche der Tradition und seiner ursprünglich nicht evangelischen Geistesrichtung ist — in weit weniger entschiedener Weise, als Hamann und Oetinger dieß gethan hatten, die hl. Schrift als den einzig rechten Commentar und Hauptschlüßel zur Natur, macht vielmehr den, an 1. Cor. 8, 3; 13, 12; Gal. 4, 9 erinnernden, mystisch-theosophischen Satz: „Cogitor, ergo cogito“ (— im Gegensatze zu dem skeptisch-subjectivistischen „Cogito ergo sum“ der neueren Philosophie seit Cartesius) zum Princip seiner ganzen Gottes- und Welterkenntnis und versäumt (seiner allzu formellen und dialectischen Auffaßung halber, die er an diesen Grundsatz heranbringt) vor lauter seligem andächtigem Entzücken, vor lauter religiös-begeisterter, ja gottberauschter Verwunderung über jenes in seinem Herzen gefühlte und erfahrene „Erkanntwerden“ durch Gott, das ihm nun in Folge hiervon auferlegte Geschäft des Erkennens, Durchdenkens oder speculativen Durchdringens der Schöpfung mit der gehörigen Sammlung, Ordnung, Klarheit und Beharrlichkeit zu vollziehen, wozu ein durch die Symbolik der Schrift normirtes methodisches Verfahren ihn nothwendig hätte führen müßen. Er gelangt also ebenso wenig als Hamann, nur aus ganz anderen Ursachen, zu einer vollständigen, systematisch geordneten Darlegung der Natursymbolik, namentlich derjenigen der drei Reiche, deren vorzugsweise klar und unmisverständlich zu uns redende, weil im Gottesworte am deutlichsten und reichhaltigsten erläuterte, Hieroglyphen ihm die am wenigsten schwer zugängliche und doch fast unerschöpflich reiche Fundgrube von naturtheologischem Stoffe für gehörige Fruchtbarmachung der göttlichen Eigenschaftslehre dargeboten haben würden. Vielmehr eilt er, entsprechend seiner vorwiegend dynamischen Geistesrichtung und seiner überwiegenden Neigung zur Chemie und Physik — besonders zu der Lehre von den Imponderabilien — als ein ächter Feuergeist und „Philosophus per ignem“ überall zur Deutung der schwierigeren und geheimnisvolleren Naturprocesse, insbesondere derjenigen des Feuers und des Lichtes,

seltener auch der hydrostatischen und aerostatischen; schaut also alles Leben wesentlich als einen Feuerproceß an, zuoberst das der Gottheit, deren natürliche Bestimmtheit oder höhere Leiblichkeit (Natur oder Sophia) er nur durch eine gewaltsam zu überwindende „dunkle Feuergährung", durch eine niederzukämpfende Dissonanz in dem göttlichen Lichtleben zu Stande kommen läßt*); erklärt ein immanentes Brennen für den Grundproceß und die innere Grundbewegung auch der gesammten Natur**); und sieht sich beständig von ruhig sinnender Betrachtung der ihm zunächst vor Augen gestellten tellurischen Natur, als des planſten, leserlichsten Theils der großen Schöpfungsurkunde, nach den fernen Regionen der siderischen Welt, des himmlischen Feuer-, Blitz- und Lichtlebens hingezogen, so daß sich, unter dem Einfluße dieser astralischen Richtung seines unruhig brennenden und gährenden Geistes, auch die einfachsten, nächsten und in ihrer groben, aber wohlorganisirten Materialität vorzugsweise stille haltenden und leicht fixirbaren Buchstaben des großen Naturbuchs, als Thiere, Pflanzen, Krystalle u. s. w. unvermerkt und unwillkürlich gleichfalls in unruhig blitzende und flimmernde Gestalten verwandeln, die ihm gleich den Sternen zu kreißen anfangen und alsbald zu entlaufen drohen. So kommt es, daß die Lectüre seiner Schriften in kaum geringerem Grade den Eindruck des Schwindelerregenden, durch übergroßen Reichthum an Geistesblitzen und kühnen Geniesprüngen Ermüdenden macht, als diejenige Hamann's, wozu sein schwülstig forcirter, übertrieben fremdwörterreicher, beständig vom Hundertsten ins Tausendste kommender Stil, sowie sein theils nur formelles, theils aber auch materielles Arbeiten mit den halbmystischen Terminis der Böhme-Oetinger'schen

---

*) S. besonders Fermenta cognitionis H. VI, wo er (§. 4) Böhme'n rühmt, „daß er unter den Deutschen der Erste gewesen, welcher gleich Mose den Muth hatte, jenes große Gesicht des brennenden und doch nicht verbrennenden Busches näher zu besehen." — „Feuer, Waßer und Licht versinnbildlichen den Aufgang des Lebens aus dem Centrum des (als peripherieloser Kreiß gedachten) Gottes", heißt es ebendas. „Alles Leben ist ein Feuerproceß nach Hebr. 12, 29; 1. Joh. 1, 5" rc. — Vgl. auch die schöne übersichtliche Darstellung der Baader'schen Naturlehre von Gott in Hamberger's „Fundamentalbegriffen von F. Baader's Ethik, Politik und Rel.-Philos.", S. 37—39.

**) Ferm. H. VI, a. a. O.

Alchymistik und Kabbalistik nicht wenig beitragen*). Immerhin bleibt ihm aber das große, erst von der Naturtheologie der Zukunft in seinem vollen Umfange zu würdigende und zu nützende Verdienst, mit der so nothwendigen Läuterung und Erläuterung des von der älteren Theosophie, hauptsächlich von Böhme, angehäuften reichen Materials zu einer gottgemäßen speculativen Verwerthung des Naturprincips einen energischen Anfang gemacht und wenigstens zu einigen Partieen der naturphilosophischen Gotteslehre theoretisch wie practisch die erheblichsten Beiträge geliefert zu haben: so namentlich zur Theorie vom Opfer und der Versöhnung, zur Sacramentslehre, auch zur Ethik und Socialphilosophie; weit weniger zur Lehre von den letzten Dingen oder zur Trinitätslehre, in welchen er die schriftmäßige Grundlage (durch Billigung der Apokatastasis und durch Annahme eines doppelten Ternars in der Gottheit, eines primitiven und eines secundären) allzusehr aufgibt, also an den nämlichen Fehlern leidet, wie Oetinger.

Ungefähr gleichzeitig mit Baader begann der hochbegabte theosophische Mystiker J. F. v. Meyer in seinen „Bibeldeutungen", „Lichtboten", und besonders in seinen „Blättern für höhere Wahrheit" (1819—1832), deren letzten abschließenden Band die christliche Glaubenslehre bildet, eine ideenreiche schriftstellerische Productivität zu entfalten, der sich keineswegs gehaltvolle Originalität, wohl aber durchgängige Reinheit von den Schlacken phantastischer Kabbalistik und gnostisirender Weisheit absprechen läßt. Characteristisch ist in dieser letzteren Hinsicht schon der Zusatz zum Titel jener „Blätter": „Mit besonderer Rücksicht auf Magnetismus"; wie denn außer dem übergroßen Werthe, der hier auf die — angeblichen oder wirklichen — Erscheinungen des Lebensmagnetismus

*) An einigen Stellen bringt er auch auf eine modificirte Wiederbelebung der Astrologie (z. B.: „Ueber den Einfluß der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung und Gestaltung", geschr. 1820). — Hermetische Begriffe und Sätze liebt er gar sehr. Den alten hermetischen Satz: „Vis ejus integra, si conversus fuerit in terram" macht er sich gleichsam als sein, die Stelle des Oetinger'schen Theosophems von der Leiblichkeit als dem Ende der Wege Gottes vertretendes Programm und Lieblingsmotto zu eigen. S. z. B. II, S. 134.

gelegt wird, auch die Befürwortung der Magie, Astrologie und einer gewissen mystisch-abergläubigen Zahlensymbolik, die leichtgläubige Hinnahme mancher Berichte von Geistererscheinungen u. s. w., die voreilige Begründung dogmatischer Annahmen auf manche sehr problematische exegetische Meinungen Meyer's, einen einigermaßen störenden Eindruck auf den nach kritischer Zuverläßigkeit verlangenden Leser machen müßen*). Mehr oder weniger sonderbar und unbiblisch sind auch seine Schöpfungslehre (mit der Annahme eines durch Lucifers Fall entstandenen Chaos); seine Statuirung eines immer und überall wirkenden, lebenden und belebenden, sich in Tausenden organischer Gestalten verhüllenden Naturgeistes oder einer Weltseele, welche die ganze Schöpfung gleich einer großen Sensitivpflanze oder einem unermeßlichen Thiere erfülle; seine Bezeichnung der sieben Grundkräfte (oder Quellgeister) als der Räder der großen Maschine der Schöpfung, welche sich indessen dermalen, von einer um der Sünde willen ihnen auferlegten Feßel gedrückt, nur seufzend umzudrehen vermöchten (nach Röm. 8, 20) u. s. w.**) Vom Verhältnisse der Natur und der Schrift und ihrer beiderseitigen Symbolik zu einander urtheilte er in ähnlicher Weise, wie Oetinger, nur ästhetisch reiner und poetisch geschmackvoller. „Gott hat dem Menschen zwei Bücher aufgethan: die Natur und die geschriebene Offenbarung. In beiden liegt die unsichtbare Welt Gottes versinnlicht. Beide reflectiren, erklären und vervollständigen einander. Als Tochter des göttlichen Geistes ist die Natur unermeßlich tief und bedeutsam, ein Gebäude voll Räthsel, ein Bilderbuch voll Hieroglyphenschrift. Die Bibel, in welcher der Geist des Geistes der Natur waltet, ist daher auch

*) Hierher gehören auch z. B. die übereilte Deutung der 11 Sterne in Josephs Traum 1. Mos. 37, 9 auf die gerade damals (1822) bekannten 11 Planeten (Bd. III, S. 201); die Behauptung, daß „die Bibel heliocentrisch denke", gegründet hauptsächlich auf das τροπῆς ἀποσκίασμα Jak. 1, 17 (III, S. 200; VIII, 362 rc.); verschiedene geognostische Hypothesen zur apologetischen Begründung des mosaischen Schöpfungsberichts (IV, 286 rc.) u. s. f.

**) Das Wunder nennt Meyer einmal im Zusammenhange mit der zuletzt angedeuteten Anschauung: „das Aufleuchten einer höheren Ordnung in dem Gewebe der gebundenen, nach Freiheit seufzenden Creatur". Vgl. übrigens Bd. II, S. 64; Bd. III, S. 60, 61, 65 rc.

voller Symbolik, beinahe lauter Poesie, und doch die treueste Wahrheit, ein vollbedeutsames Epos von Gott gemacht, mit Episoden aller Art. Die Harmonie aller Dinge ist eine Thatsache und die Grundlage aller Symbolik". Auch die altheidnische Mythologie und Mysterienweisheit ist ihm eine, — freilich mehr oder weniger verunreinigte — Symbolik und steht ihm höher, als die gewöhnlich so genannte Philosophie. Die Aufgabe der wahren Philosophie aber setzt er in das Geschäft, „die Sprache Gottes in der Natur zu lesen und sie mit seinen übrigen Offenbarungen zu vergleichen" . . . „Wer sich nicht berufen fühlt, in dem Gewirre der Fabel Ordnung zu suchen, der schaue in das Buch der Natur und lese in seinen heiligen Buchstaben die Poesie der Metaphysik und den Commentar zur Offenbarung. Er wird beide in der reinsten Uebereinstimmung finden. Er verfahre kindlich dabei und greife nach dem Nächsten. Was wir z. B. Glauben nennen, dafür hat die Natur und die Bibel das Wort Oel" (?) u. s. w. — folgt dann die Deutung der Symbole Rauch, Sonne, Mond, Schmetterling, Blume u. s. w. und schließlich die Bemerkung: „Die Bilder der Natur, die Hieroglyphen der Bibel, die Embleme der Geschichte werden nie zu Ende gelesen werden und die Symbolik des weiseren Alterthums auszubeuten, wird es noch vieler Wißenschaft bedürfen" *).

Ganz ähnliche Ideen, nur weit weniger verschlackt durch die herkömmlichen Voraussetzungen einer unkritischen naturphilosophischen Weisheit, — wenn schon keineswegs frei von verschiedenen theosophisch-mystischen Spielereien, unnöthigen und störenden Abirrungen auf Unwesentliches und magisch-phantastischen Liebhabereien verschiedener Art, namentlich einer eigenthümlichen Vorliebe für die Nachtseiten des Naturlebens, — finden sich in den zahlreichen naturwißenschaftlichen, naturphilosophischen und theosophisch-erbaulichen Schriften G. H. v. Schubert's. Nach ihm „stehen das

*) Siehe besonders den Aufsatz: „Leitfaden zu einer künftigen Symbolik" im VIII. Bd. der Blätter ꝛc.; auch den „Einige Fragmente über die Natur" betitelten in Bd. II, der aber nicht von Meyer selbst, sondern von einem gewißen E— E. herrührt; und vgl. Hamberger in der kleineren Auswahl aus den Blättern in 2 Bänden, Bd. I, S. XXXV. ꝛc.

Wort Gottes und die sichtbare Welt, welche durch dieses Wort gemacht ist, zusammen wie Seele und Leib. In der Natur, als in seinem Leibe, spricht sich das geoffenbarte und schaffende Wort in sichtbarer That und Geberde aus. Alle Creaturen der Sichtbarkeit sind uns ein Gleichnis des Wortes, welches der Geist Gottes zu den Menschen geredet: der Mensch aber, wenn er durch Christum eine neue Creatur geworden, soll ein Gleichnis des göttlichen Geistes selber sein, und eben um deswillen, als schriftgelehrter Geist, im Buch der Werke den Inhalt des Buchs der Offenbarung lesen. Denn die Natur ist die älteste noch vor Augen liegende Offenbarung Gottes an den Menschen; dieselbe Sprache, welche die höhere Region der Geisterwelt von Anfang an gesprochen und noch spricht; eine Apokalypse lebendiger Gestalten und Bilder, die jetzt zwar nur wie ein unter den Ruinen einer zerstörten Stadt stehender, mit Hieroglyphen beschriebener Obelisk erscheint, dessen Bildersprache dem jetzigen Menschengeschlechte unverständlich geworden, zum Theil sogar von Feindeshand verstümmelt und verwischt ist — von deren Verständnis indessen auch dem natürlichen Menschen wenigstens noch schwache Strahlen geblieben sind", namentlich die stereotypen Figuren, die in dem geheimnisvollen Leben der Träume, stets die nämlichen Wesenheiten symbolisirend, so oft wiederkehren*). — Hinsichtlich mancher vorzugsweise oft und gerne behandelter Lieblingsideen streift Schubert nicht selten an das Gebiet überschwenglicher und mehr oder weniger unkritischer Phantasieen, z. B. in seiner Annahme individueller Schutzengel auch der Thiere und Pflanzen; seinen Versuchen, überall im ganzen Naturbereiche, sogar auch in der anorganischen Schöpfung und ihren Processen (z. B. in dem Zuge des Eisens zum Magnete, im Krystallisationstriebe u. s. w.) Spuren und Vorbilder des Hoffens auf eine einstige Naturverklärung, also einzelne Instanzen für das harrende Seufzen der Creatur nachzuweisen; in seinem Bestreben, überall im Naturleben bedeutsame Siebenzahlen aufzuzeigen u. s. w. Damit contrastirt denn wieder seltsam die skeptische Oberflächlichkeit, mit welcher er z. B. — hierin fast ganz und gar Göthe folgend —

*) S. „Parabeln aus dem Buche der Werke", S. 28. 31. 60. 108 ꝛc.; Symbolik des Traums, 3. Aufl. S. 33. 44. 70 ꝛc.

die Farbensymbolik auffaßt*). — Seine Hauptstärke und sein bleibendes Verdienst besteht ohne Zweifel in den reichhaltigen Beiträgen zur Exemplification und Illustration der bedeutendsten ethischen und theologischen Wahrheiten, welche er, ausgerüstet mit einer umfaßenden Kenntnis der Natur und der Geschichte des Menschengeistes, wie sie dermalen, nach A. v. Humboldt's Ableben, nicht leicht ein anderer Deutscher gründlicher und großartiger besitzen dürfte, aus allen Naturgebieten als ein höchst willkommenes, ja unentbehrliches Material für jede tiefer eindringende naturtheologische Speculation der Zukunft geliefert hat. Insbesondere sind es die Begriffe der höheren Leiblichkeit und des auch im Naturleben sich mannichfaltig erspiegelnden dämonischen Bösen, die er, im Anschluße an Oetinger, Baader und Schelling, durch vielseitige und zum Theil auf das Glücklichste durchgeführte Illustrationen aus dem Gebiete der höheren Physik, namentlich der Lehre von den Imponderabilien, in höchst fruchtbarer Weise zu behandeln gewußt hat**).

Unter den Geistesverwandten der genannten drei bedeutendsten Theosophen der jüngsten Jahre dürften, außer den Schülern und Herausgebern Baader's (Fr. Hoffmann, J. Hamberger, Lutterbeck, Schlüter, Schaden), deren Arbeiten sich zunächst hauptsächlich auf Reproduction, Erläuterung und Zugänglichmachung der Baader'schen Leistungen beschränkt haben, noch besonders der Schaffhausensche Antistes David Spleiß, dieser begeisterte Verehrer Oetinger's und innige Freund Schubert's, der schon als zwölfjähriger Knabe über das innerste Wesen eines Steins oder auch des Waßers (als des Abbildes der himmlischen Waßer des Lebens) in tiefsinniger Weise simuliren, und die Stuttgarter Naturforscherversammlung im J. 1834 durch sein kraftvoll realistisches Zeugnis „von der Nothwendigkeit einer chemischen Durchdringung wahrer dynamischer Naturforschung mit ächter Schriftforschung" in Erstaunen setzen konnte***), sowie der weniger theosophisch ge-

*) Spiegel der Natur, S. 398.

**) In dieser Beziehung verdient namentlich sein Schriftchen über die „Zaubereisünden" hervorgehoben zu werden.

***) S. sein Leben von C. Stokar, S. 12. 170 ꝛc. — Schriftliches von Bedeutung hat Spleiß selbst nicht hinterlaßen.

färbte, vielmehr eine geistvolle ästhetisch-humoristische Richtung im Sinne Hamann's einhaltende Bogumil Goltz zu erwähnen sein. Der Letztere weiß insbesondere in seinem „Buch der Kindheit" die köstliche, naive Unmittelbarkeit und unbewußte, aber wahre Symbolik der kindlichen Welt- und Naturanschauung in lieblichen Genrebildern darzulegen; und wenn auch seine Behauptungen von dem wirklichen Verständnisse der Natursymbole durch das ahnende Kindesgemüth auf allzu überschwenglicher Bewunderung, ja auf theilweiser Vergötterung des ersten Jugendalters beruhen dürften*), so sind doch seine Ideen von einer durchgängigen symbolischen Beziehung des Naturreichs auf das Gnadenreich an und für sich ebenso tiefsinnig gedacht, als schön und treffend ausgeführt**).

§. 20. Deutsche Philosophie und Aesthetik: Schelling, Göthe, Schlegel ꝛc.

Aus der abstracten Scheidung des Göttlichen vom Natürlichen, wie sie von Kant und seiner Schule vorgenommen wird, verfiel die moderne philosophische Entwicklung alsbald in das entgegengesetzte Extrem der absoluten idealistischen Vereinerleiung bei-

*) S. z. B. S. 103 ꝛc.: „Ach, es war ein inngottliches Leben, wir waren voll des hl. Naturgeistes, er jubelte und weißagte aus uns, er spielte und hantierte mit uns, er träumte in uns und wir wußten es nicht. Es liegt eine göttliche Symbolik in allen Naturerscheinungen und ihren elementaren Processen, in Morgen- und Abendroth, in Wind und Wetter, in jedem leisesten Vorgang am Himmel, in jeder Tages- und Jahreszeit, in der unmerklichsten Witterungsveränderung, in jeder Stimmung und Metamorphose. In jedem Ton ihrer Ton- und Farbenleitern ist ein göttlicher Gedanke, eine stumme, und doch so beredte Sprache, und wir verstanden sie (?): denn unsere Seelen waren in Rapport und Contact mit der Naturseele" ꝛc.

**) Siehe S. 315: „Was wären wohl alle sinnlichen Erscheinungen, alle augenfälligen Dinge zumal, wenn sie uns nichts weiter erzählten, als höchstens ihren endlichen Inhalt, ihren materiellen und particulären Proceß; wenn sie dem inneren Sinn nichts weiter erschließen könnten, wenn sie ihm nichts vorbildeten, nicht über sich hinauszeigten in ein höheres Leben und Sein? — Wenn es ein Himmelreich und eine Ewigkeit gibt und wenn die Welt Gottes nicht in zwei Stücke auseinanderbrechen soll, wie kann es denn an-

der Sphären. Und zwar hob Fichte alle Naturwirklichkeit in dem nackten Ich des denkenden Subjects auf, während Hegel die absolute Idee zum Princip alles Seins und Werdens erhob, die Natur aus ihr a priori zu construiren versuchte und an die Stelle einer gründlichen, nüchternen Erforschung der Naturgesetze die gespensterhaften Phantasiegebilde einer abstract dialectischen Naturphilosophie setzte. In weit richtigerer Weise wußte Schelling, auf Grund seiner Annahme der absoluten Indifferenz von Geist und Natur als des Princips aller Dinge, der objectiven Bedeutung des Naturgebiets als Mediums der reichhaltigsten, sinnvollsten und wundervollsten Gottesoffenbarung gerecht zu werden. Wiewohl er auf der einen Seite einen grundfalschen Begriff von der göttlichen Persönlichkeit hegt, sofern er, im directesten Gegensatze zu aller Theosophie, die „Natur in Gott" zum Grunde von dessen Existenz als persönlichen Wesens macht, mithin des Begriffs einer höheren Leiblichkeit gänzlich entbehrt, und die abstract geistige Gottheit sich eine solche erst in der Welt- und Naturgeschichte suchen läßt; auf der anderen Seite aber dem verkehrten, im Wesentlichen auch von Fichte und Hegel getheilten Grundsatze huldigt: Ueber die Natur philosophiren sei nichts anderes, als die Natur schaffen, „sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen scheine, herausheben, sie mit Freiheit (? — vielmehr mit Willkür!) gleichsam beleben". Wegen dieser Gott und Creatur unklar in einander mischenden, pantheistischen Grundanschauungen verfällt auch er oft genug auf wunderlich phantastische, höchst abstracte und willkürliche Ideen, wie z. B. daß alle Körper potentialiter im Eisen enthalten und bloße Metamorphosen desselben seien; daß der Stickstoff die absolute Identität und die reelle Form des Lich-

ders sein, als so, daß die irdischen Geschichten zu Abbildern der himmlischen gemacht sind, daß Zeit in Ewigkeit bewegt, alles Endliche auf ein Unendliches bezogen und alles Sinnliche in und mit einem Uebersinnlichen ausgedeutet und der Realismus in einem Idealismus ergänzt werden muß als in seinem entgegengesetzten Pol". — Vgl. desselben Schrift: Deutsche Entartung in der lichtfreundlichen und modernen Lebensart, S. 92. 93 u. 158: „Daß und wie die ganze materielle Welt und Zeitlichkeit nur eine Symbolik himmlischer Processe und ein Spiegelbild der Ewigkeit sei — das muß die Grundlehre der Kirche und Theologie bleiben". —

tes sei; daß das Licht selbst nichts anderes sei, als die aus dem ewig dunklen Grunde der Schwerkraft geborene absolute Identität. Nichtsdestoweniger hat Schelling höchst anregend auf eine tiefere und gründlichere Betreibung der — empirisch-geschichtlichen, wie der speculativen — Natur-, Kunst- und Religionssymbolik gewirkt und in dieser Hinsicht sich wohl in höherem Grade, als Hegel, um die Anbahnung und Begründung einer wahrhaft positiven (ideal-realen oder concret-speculativen) Philosophie verdient gemacht. — Während von seinen Schülern der großartig gelehrte Oken ein in vielen Stücken phantastisch-idealistisches naturgeschichtliches System auf entschieden pantheistischer Grundlage errichtete und selbst ein Steffens (neben Schubert und A. C. v. Schaden wohl der positivste Schellingianer), troß seiner Verdienste für die religionsphilosophische Erweisung der Auferstehung Christi als des die ganze christliche Weltentwicklung prophetisch vorbedeutenden und in principieller Prägnanz in sich schließenden Grundwunders, doch nur ein „vom Naturgeiste berauschter Seher" war, der in den Metallen die Planeten, im Demante den zum Selbstbewußtsein gelangten Quarz, in den Petrefacten die Träume der noch embryonisch schlummernden Mutter Erde erblickte: haben andere Vertreter des positiven (theistischen) Standpunkts in der neuesten Entwicklung der speculativen Philosophie mit größerer Nüchternheit und exacterer wißenschaftlicher Schärfe theils die Nothwendigkeit einer gleich geistigen, wie naturvollen, überhaupt einer in concreter, dem menschlichen Abbilde analoger Weise persönlichen Gestaltung der Gottesidee dargethan (so hauptsächlich Sengler); theils in encyclopädisch maaßvoller offenbarungsgläubiger Behandlung der Naturphilosophie die ganze Natur als ein in sich selbst höchst logisch und harmonisch gegliedertes organisches Ganze dargestellt, das durch seine sinn- und zweckvolle Typik auf das sich urbildlich über ihm erhebende Reich des Geistes und der Gnade hinweise und seinem beherrschenden Haupte, dem Menschen, „eine Fülle von Erregungsmitteln für die Verwirklichung seiner ethischen Freiheit biete" (so K. Ph. Fischer); theils das Wesen des Menschen nach seiner centralen Stellung zwischen der Natur- und Geisterwelt in wesentlich offenbarungsgemäßer, nur hie und da durch gnostisirende Speculation getrübter Anschauung

tiefer zu erfaßen, und namentlich nach der Seite der magischen Wunderwirkungen der Phantasie hin vollständiger zu begreifen gesucht (so J. H. Fichte); theils endlich unmittelbar auf die Bedeutsamkeit der früheren natürlichen Theologie und ihrer Leistungen für die Lösung der höchsten religiös-ethischen Probleme der christlichen Speculation hingewiesen und dieselben zu tiefsinniger speculativer Fortbildung gewisser Hauptdogmen, namentlich der Opfertheorie und der Sacramentslehre, genützt (so Leop. Schmid)*). —

Von den Coryphäen der jüngsten Entwickelung der deutschen Nationalliteratur kommen hier noch hauptsächlich Göthe und Fr. Schlegel wegen ihrer nachdrücklichen Geltendmachung des Princips symbolischer Naturerkenntnis in Betracht. Besonders in seiner dritten und spätesten Periode, seit Anfang unseres Jahrhunderts, schlug Göthe, wie bekannt, eine den Geheimnissen der Natur und der mystischen Naturweisheit des orientalischen Geistes mit dem (theils tiefsinnig ahnenden, theils oberflächlich spielenden) Interesse seines alternden Genius zugekehrte Richtung ein. Dieser Zeit gehören Aussprüche an, wie der bekannte in den Schlußversen des Faust:

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis";

wie jenes merkwürdige Geständnis: daß ihm zuweilen Nachts, wenn er allein in freier Natur dastehe, die Natur wie ein nach Erlösung schmachtender Geist vorkomme; wie jene Anerkennung einer objectiven Farbensymbolik zu sittlich-ästhetischem Gebrauche als einer wohlberechtigten Idee**); oder wie jene öfteren nachdrücklichen Hinweisungen auf die nur symbolische Erkennbarkeit der natürlichen Wesenheiten, z. B. in den, freilich aus pantheistischer Weltansicht heraus geschriebenen Worten: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direct erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und

*) Vgl. Sengler, die Idee Gottes, besonders Th. I, S. 446—460; Fischer, Philos. der Natur (Encyclop. der philos. Wißenschaften I, S. 189 ꝛc.) §. 75; Religionsphilos. S. 138; Anthropol. §. 95. 97 ꝛc.; Fichte, Anthropologie, S. 162 ꝛc. 482 ꝛc.; L. Schmid, Geist des Katholicismus, I, S. 328 ꝛc.; III, S. 102 ꝛc.

**) Farbenlehre (Tübing. 1810), Th. I, S. 336—338.

verwandten Erscheinungen. Wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsche nicht entsagen, es dennoch zu begreifen" *). — Christlicher faßte das Verhältnis der Natur zur Gottheit Fr. v. Schlegel auf. In seinen „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens" bewegt er sich großentheils in theosophischen und naturtheologischen Ideen, die er aus St. Martin's und Böhme's Schriften entlehnt hat. Von dem Letzteren sagt er: „Seine Schriften lieferten die Grundlage einer neuen Symbolik der Natur und Kunst, die der Mythologie der Alten entsprechen würde; es würde sich an ihm beweisen laßen, wie die Ideen über die Natur und das Weltall im christlichen Gewande sich nicht schlechter ausnehmen, als jene alten Götterdichtungen". — Die Natur in ihrem jetzigen Zustande — wo der Text des Naturbuchs ein vielfältig verfälschter und verunstalteter ist — hat nach ihm die dreifache Bestimmung: 1) „eine wohlthätige Grabesdecke und rettende Brücke über den Abgrund des Todes; 2) eine wunderbare Werkstätte der mannichfachen, vielgestaltigen, allgemeinen Wiedergeburt, und 3) eine glorreiche Stufenleiter der Auferstehung bis zur höchsten und letzten irdischen Verklärung hinauf" zu bilden **).

§. 21. Die Naturforschung der Gegenwart:

Halber und ganzer Materialismus; antimaterialistische Polemik.

Alexander v. Humboldt hat in seinem „Kosmos" zwar versucht, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und be-

*) Werke, Bd. 51, S. 254.

**) Vorleff. S. 173 ꝛc. — Bei der einstigen Naturverklärung verweilt Schlegel besonders gerne. Das geheimnisvolle Sehnen und Seufzen der Creatur nach derselben beschreibt er schön in den Versen:

„Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur.
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Creatur".

Vgl. auch Vorleff. S. 94—97, wo auch das Verhältnis der Schrift zur Natur in höchst tiefsinniger Weise abgehandelt ist (S. unten §. 32). —

lebtes Ganzes aufzufaßen, das „gemeinsame, gesetzliche und darum ewige Band" nachzuweisen, „welches die ganze lebendige Natur, tellurische, wie siderische, umschlingt", hiebei aber durchweg nur ein mittelst angestrengter Empirie mühsam von unten aufsteigendes Verfahren eingehalten, das ihn zu gehöriger Einheitlichkeit und harmonischer Totalität der Weltanschauung zu gelangen verhindert. „Wir sind noch weit von dem Zeitpunkte entfernt", sagt er, „wo es möglich sein könnte, alle unsere sinnlichen Anschauungen zur Einheit des Naturbegriffs zu concentriren. Es darf zweifelhaft genannt werden, ob dieser Zeitpunkt je herannahen wird. Die Complication des Problems und die Unermeßlichkeit des Kosmos vereiteln fast die Hoffnung dazu. Wenn uns aber das Ganze unerreichbar ist, so bleibt doch die theilweise Lösung des Problems, das Streben nach dem Verstehen der Welterscheinungen der höchste und ewige Zweck aller Naturforschung. — Ein Buch von der Natur, seines erhabenen Titels würdig, wird dann erst erscheinen, wenn die Naturwißenschaften, trotz ihrer ursprünglichen Unvollendbarkeit, durch Fortbildung und Erweiterung einen höheren Standpunkt erreicht haben und wenn so beide Sphären des einigen Kosmos (die äußere, durch die Sinnen wahrnehmbare, und die innere, geistige, reflectirte Welt) gleichmäßig an lichtvoller Klarheit gewinnen" *). — Eine Naturphilosophie will er anders nicht, denn als demüthige Magd der empirischen Naturforschung gelten laßen, so daß sich ihre Thätigkeit auf „das vernunftmäßige Begreifen der wirklichen Erscheinungen im Weltall" beschränke. Gegen die Naturphilosophie der Hegel'schen und Schelling'schen Richtung, ihre „abentheuerlich symbolisirende Sprache, ihren Schematismus, ihr rein ideelles Naturwißen" u. s. w. ergießt er sich mit dem stolzen Unwillen und edlen Eifer des immens gelehrten exacten Empirikers **). Doch liebt er wenigstens geistreiche symbolisch-analogische Vergleichungen der verschiedenen Naturstufen und ihrer Repräsentanten unter sich, nennt also z. B. den sternenerfüllten Himmelsraum gerne einen „Weltgarten", ein „Weltenmeer"; redet gerne von seiner „landschaftlichen Anmuth", und vergleicht die Be-

*) Kosmos, I, S. 67; III, S. 8.

**) Kosmos, I, S. 69.

wegungen der Himmelskörper mit dem immerwährenden Wachsen und Sichbewegen der vegetabilischen Decke des Erdballs*) u. s. w. Höher darüber hinaus und bis in die übersinnliche Welt hinein reichen seine Parallelisirungen nicht. Er ist zwar weder ein atheistischer Leugner der jenseitigen Welt, noch ein Gegner der biblischen Offenbarung und des Christenthums (wie schon aus der gerechten, ja fast begeisterten Würdigung hervorgeht, die er z. B. der hebräischen Naturpoesie, namentlich dem 104ten Psalm, sowie der ästhetischen Naturanschauung der Kirchenväter angedeihen läßt)**): aber wesentlich und hauptsächlich ist er doch nur Humanist, dem das Christenthum vor allen Dingen als die Religion der universellen Cultur werthvoll, die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paare vornämlich nur um seiner hohen Würde willen wahrscheinlich und wünschenswerth erscheint. Und während er dem Gebiete der übersinnlichen Welt und der Offenbarung eine von allem sinnlich Natürlichen mit der peinlichsten Aengstlichkeit gesonderte, nicht eben allzu macht- oder einflußreiche Stellung reservirt, bearbeitet er seinen sinnlichen Kosmos in einseitig empirischer Weise nach den Grundsätzen einer, überall nur meßbare, zählbare, wägbare, theilbare Materie erblickenden Atomistik, ist also zwar nicht einseitiger Materialist, aber doch Dualist: „mit dem Verstande" ein ungläubiger Materialist und nur „mit dem Herzen" Theist; als forschender Geist nur Natur anerkennend, als fühlender und ahnender auch noch ein gewisses Quantum übernatürlicher, jedoch nur sehr unbestimmter, schwächlicher, in die unklaren Nebel der bloßen Möglichkeiten verschwimmender Wahrheiten festhaltend.

Diesem dualistisch-abstracten, semi-materialistischen Standpunkte, der zwar ein übernatürliches Bereich, aber keine lebendig thatkräftige Einwirkung desselben auf die materielle Natur zugesteht, huldigen die allermeisten naturwißenschaftlichen Größen der Gegenwart, soweit sie nicht vollständigem und erklärtem Materialismus verfallen sind und in Folge davon alles Göttliche und Geistige hartnäckig, wenn schon mit vielen logischen Inconsequenzen, ableug-

---

*) Vgl. I, S. 87. 89. 91. 154. 155. — Reicher noch an derartigen geistvollen Parallelen sind die „Ansichten der Natur".

**) Kosmos, II, S. 45 ꝛc.; S. 26—30.

nen *). Neben Schleiden's „Studien", deren naturfeindlich schroffe Trennung zwischen Gefühl und Wißen, Geist und Natur, und deren entschieden deistische Leugnung einer Erkennbarkeit des Uebersinnlichen auf teleologischem Wege Fabri in seinen „Briefen gegen den Materialismus" **) in treffender Characteristik nachgewiesen hat, ist als besonders lehrreiche Quelle für richtig würdigende Kenntnis dieser Anschauungsweise hervorzuheben die unter dem Titel: „der Geist in der Natur" zusammengestellte Auswahl naturphilosophischer und ästhetischer Abhandlungen, welche der große dänische Physiker Oersted als ein Denkmal seiner langjährigen wißenschaftlichen Forschungen und Erfahrungen hinterlaßen hat. Oersted ist zwar neben Humboldt einer der allseitigst gebildeten, geistvollsten und edelsten Vertreter seiner Wißenschaft: allein seine Auffaßung des ganzen Weltalls als Eines großen Vernunftreichs, wobei er das Netz der Analogie bis in die fernsten Fernen der Himmelsräume hinauswirft und überall dieselbe harmonisch wahre, schöne und gute Gesetzmäßigkeit nachzuweisen sucht, welche die nächsten Naturumgebungen uns vor Augen stellen, erhebt sich doch in keiner Weise über einen unlebendigen deistischen Determinismus: die Welt ist und bleibt nichts als eine von Gott wohl eingerichtete, im Voraus durch alle möglichen Vorkehrungen gegen jede Explosion sorgfältigst geschützte Dampfmaschine, die nun von selbst ihren Gang fortgeht; über die Naturgesetze und -processe hinaus gibt es keine anderen göttlichen Ideen oder Wirkungsweisen; ein Wunderglaube, wie der christliche, ist also bereits Aberglaube ***). — Daß selbst R. Wagner, trotz der christlichen Wärme

*) Die Inconsequenz, mit welcher die meisten Materialisten, selbst ein Vogt, Moleschott ꝛc. ihren Standpunkt geltend machen, hat einer ihrer Gesinnungsgenoßen, H. Czolbe, in seiner „Neuen Darstellung des Sensualismus", Lpz. 1855 mit vielem Scharfsinne dargethan. Vgl. Fabri, Briefe gegen den Materialism. S. 75 ꝛc.

**) S. 133 ꝛc.

***) Vgl. I, S. 113: „Wer sich einbildet, daß etwas in der Natur anders, als nach ihren (!?) Gesetzen wirken kann, den nennen wir abergläubisch"; S. 178: „Alle Naturwirkungen sind Gotteswirkungen; alle Naturgesetze Gottesgedanken" — worauf dann eine Verwahrung dagegen folgt, daß dieß pantheistisch gemeint sei; auch Th. II, S. 173—175 ꝛc.

und Entschiedenheit, die er in seinem gegen den Vogt'schen Materialismus gerichteten „Kampfe um die Seele" an den Tag legt, in keinem principmäßig decidirtem Gegensatze zur materialistisch-atomistischen Richtung begriffen ist, sondern durch Anschauungen, wie die in dem Geständnisse: „Ich kenne keinen Uebergang von der Natur zur Gnade" enthaltene, einen bedenklich unsicheren und zweideutigen Grund für die christliche Glaubenslehre sowohl, wie für die Ethik zu legen in Gefahr steht, ist mit vollem Rechte von mehreren Seiten her geltend gemacht worden *).

Auch bei den nicht-dualistischen Gegnern des Materialismus, soweit dieselben Naturforscher von Fach sind, fehlt meistens die gehörig gesunde theistische Haltung, wie denn z. B. der geistvolle Arzt und Naturphilosoph Lotze, nachdem er früher den Standpunkt des cartesianischen Systems der Occasionalursachen eingehalten, sich neuerdings auf erneuerte Geltendmachung der Leibnitz'schen Monadenlehre verlegt hat, indem er die Atome für lauter Seelen erklärt; während ein anderer, ebenso kühner als gelehrter Apologet der positiven Wahrheit gegenüber den Negationen des modernen Atomismus, Richers in Berlin, in seinen Ansichten über Natur und Entstehung der physisch bösen Potenzen entschieden manichäisirt, also einem Dualismus ganz anderer Art, als der eben characterisirte, verfällt **); Andere endlich in mehr oder weniger bewußter und bestimmter Weise dem schelling'schen Pantheismus huldigen. Das letztere gilt namentlich von Carus, dessen hin und wieder bis ans übertrieben Geistvolle, phantastisch Gesuchte streifende symbolische Weltbetrachtung des Glaubens an einen von der Welt wahrhaft unterschiedenen persönlichen Gott unleugbar entbehrt und eine abstracte Weltseele an dessen Stelle rückt ***). Verwandt ist der Standpunkt Snell's in Jena, der

*) S. Fabri, S. 112 2c.; 174 2c.; Snell, die Streitfrage des Materialismus, S. 27 2c.

**) Vgl. Lotze, Mikrokosmos, S. 392 2c.; Richers, in seiner Schöpfungs-, Paradieses- und Sündenfallsgeschichte; seinem Werke „Natur und Geist" 2c.

***) S. z. B. Symbolik der menschlichen Gestalt, 2te Aufl. S. 3: „Im höchsten Sinne streben wir jetzt eigentlich dahin, die Welt überhaupt als das Symbol des höchsten ewigen Mysteriums der Gottheit, und den Menschen als das Symbol der göttlichen Idee der Seele (?) an-

zwar (in seinen „Philosophischen Betrachtungen der Natur") in einer dem christlichen Naturbetrachter höchst willkommenen Weise über das Wesen der Gifte, als der Repräsentanten „des Diabolischen in der Natur", handelt und sich in diesem, wie in mehreren anderen Punkten aufs Nächste mit Schubert berührt; der unter Andern auch zugesteht: von dem Lobgesang der Lerche auf den Schöpfer zu reden, sei mehr als ein bloßes Bild, vielmehr die volle Wahrheit, und in ebenso scharfsinniger als glücklich ausgeführter Weise zu zeigen weiß, wie man mittelst des physikalischen Grundbegriffes einer „Aequivalenz der inneren und der äußeren Arbeit der Naturwesen", und nur vermittelst dieses, in wahrhaft ersprießlicher Weise sowohl den Materialismus, wie den Dualismus überwinden, also den Grund zu einer ächten und concreten Ausgleichung zwischen Geist und Natur werde legen können*): bei allem dem indessen nirgends ein entschiedenes Zeugnis für die ganze und volle Wahrheit der Offenbarung ablegt, und von einer durch die biblische Weltanschauung und Symbolik normirten wahrhaft theistischen Naturauffaßung nicht weniger weit entfernt erscheint, als die meisten der vorher erwähnten Forscher. —

---

schauen und verstehen zu lernen ...... Das rechte Schauen der Wißenschaft unserer Zeit erkennt in den mystischen Spiralbewegungen der Gestirne an und für sich das Symbol der Unendlichkeit der Welt (wie unklar und nichtssagend!); es erkennt in dem Verhältnis von Sonne und Planet ein unmittelbares Symbol der wunderbaren Wechselwirkung eben jener höchsten männlich befruchtenden und begeistenden, sowie der weiblich empfangenden und gestaltenden Naturkräfte; ihm ist die Pflanze mit ihrer geheimnisvollen Entwicklung das Symbol der unbewußt sich darlebenden Seele, und der Mensch hinwiederum, in der vollen Unergründlichkeit, Weisheit und Unermeßlichkeit seiner Organisation, wird ihm als Mikrokosmos zum Ebenbilde (Symbol) der Welt und der Weltseele (!?) überhaupt".

*) In dem trefflichen Schriftchen: „Die Streitfrage des Materialismus", Jena 1858 erklärt Snell für die Hauptaufgabe der einstigen Physiologie: „in entsprechender Weise, wie auf dem Gebiete des Unorganischen auch für den Organismus den Zusammenhang der inneren und äußeren Thätigkeiten und die höhere Einheit, in welcher beide sich berühren, aufzufinden und eine Aequivalentenlehre der physischen und psychischen Actionen des Organismus aufzustellen".

Von den nicht unmittelbar naturwißenschaftlichen Apologeten der christlichen gegenüber der materialistisch-pantheistischen Weltanschauung halten Fabri, Woysch, Euen u. AA. in ihren kleineren kritischen Streitschriften am positiven Theismus der biblischen Offenbarung fest, ohne indessen über das Formelle einer bloßen Grundlegung und Feststellung des richtigen Standpunkts für schriftgemäße Naturauffaßung hinauszugehen*). Dagegen hat Menzel von wesentlich dem nämlichen Gesichtspunkte christlicher Beurtheilung und offenbarungsgläubiger, symbolisch-ästhetischer Weltbetrachtung aus eine vollständige Encyclopädie des Naturwißens, entsprechend dem dermaligen Stande der empirischen Forschung und doch in möglichst gedrängter Form und übersichtlich klarer Darstellung zu geben versucht, an welcher, abgesehen von der, an manchen Punkten wirklich auffallenden Gleichgiltigkeit gegen planvolle systematische Construction und gegen Hervorhebung gewisser Momente von tieferer theologisch-speculativer Bedeutsamkeit, nichts Wesentliches auszusetzen sein dürfte, als die Vernachläßigung des für umfaßendere Fruchtbarmachung des Naturgebiets so unentbehrlichen Begriffs von der höheren Leiblichkeit oder der urbildlichen Natur Gottes, bei dessen Anerkennung und fleißiger speculativer Verwerthung die Notiz über „die Incorporirung des Geistigen in die Materie", oder die Erschaffung des ersten und des zweiten Adam als das „mysterium magnum der Natur" — ein offenbar Böhme'scher Gedanke — sicherlich nicht so isolirt und ohne Einfluß auf die Behandlung des Ganzen bloß im Vorworte stehen geblieben sein würde, wie dieß dermalen offenbar der Fall ist**). Jedenfalls ist es ein ebenso reichhaltiges, als in durchgängig geistvoller Weise und gefälliger Form reproducirtes Material, das

*) Vgl. außer der schon angef. Schrift von Fabri: Euen, der wißenschaftl. Materialism. in seinem Princip und seinen Consequenzen (Berl. 1856); D. Woysch, der Materialism. u. die christl. Weltanschauung (Berl.); 1857. auch die Schriften der Katholiken: Michelis (der Materialism. als Köhlerglaube) und Frohschammer (Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen); zum Theil auch die von Rob. Schellwien (Kritik des Mat.); A. R. Böhner (Naturforschung und Culturleben in ihren neuesten Ergebnissen) u. s. w.

**) Wolfg. Menzel, die Naturkunde in christl. Geiste aufgefaßt, Bd. I, S. IX. — Vgl. Hamberger, Fundamentalbegriffe von Fr. Baaders

Menzel hier aus dem fast unerschöpflichen Schatze seiner Belesenheit dem auf Begründung und Erweiterung seiner christlichen Weltansicht ausgehenden naturwißenschaftlichen Laien dargeboten hat, und läßt sich in dieser Rücksicht mit dankbarster Anerkennung des von ihm erworbenen Verdienstes die zuversichtliche Erwartung aussprechen, daß es nicht bloß ein, sondern gar manches „Samenkorn des Guten" sein werde, das er zur Beförderung christlicher Lebensweisheit und wahrer Geistesbildung durch sein Werk ausgestreut und der weiteren Pflege denkender Geister anvertraut habe.

§. 22. Die apologetische Naturtheologie der Engländer: Paley, Chalmers und die Bridgewaterbücher.

In weiterer Verfolgung und sorgfältigerer Bebauung des zuerst hauptsächlich von Ray und Nieuwetyt eingeschlagenen Wegs haben seit Anfang dieses Jahrhunderts eine ziemliche Anzahl namhafter Theologen und Naturforscher Englands eine immer exacter werdende propädeutische Naturtheologie, bestehend in physikotheologischer Erweisung hauptsächlich der Weisheit Gottes aus den Wundern seiner Schöpfung, auszubilden begonnen und dadurch wenigstens für Eine Seite des gesammten natürlich-theologischen Wißens die erheblichsten und dankenswerthesten Beiträge geliefert. — Als das classische Hauptwerk dieser Richtung ist die zuerst 1802 erschienene „Natürliche Theologie" des, auch durch treffliche Arbeiten im Gebiete der historisch-dogmatischen Apologetik rühmlichst bekannten W. Paley auszuzeichnen*). Wie der sekundäre Titel lehrt, so ist Aufstellung von Beweisen für das Dasein und die Eigenschaften Gottes der Zweck dieses Buchs, und zwar strebt dasselbe sichtbar einer möglichst großen Schärfe und Feinheit der

Ethik ꝛc., S. 5, wo jene mangelnde Geltendmachung der Idee einer „höheren Leiblichkeit" mit Recht als ein Mangel an diesem Werke gerügt ist.

*) William Paley, Natural theology, or Evidences of the existence and attributes of the Deity collected from the appearances of Nature. Die beste Ausgabe: Oxf, 1836, mit Anmerkungen von dem gelehrten Wundarzte Dr. Paxton und mit Kupfern, in 2 Bdn. Deutsch von H. Hauff, Stuttg. 1837 (mit Weglaßungen).

wißenschaftlichen Beobachtung, sowie einer zwar nicht systematischen, aber doch relativ vollständigen und alle Hauptnaturgebiete betretenden Methode der Argumentation nach. Es liefert also in gewissem Sinne jene, schon von Raymund unbestimmt angedeutete, und von Wolf zwar versprochene, aber nicht zur Ausführung gebrachte „experimentelle Naturtheologie", und zwar in der Weise, daß es, — ausgehend einerseits von der (für die rein propädeutische und wenn auch nicht deistische, doch mehr oder weniger latitudinarisch gefärbte theologische Naturbetrachtung der Engländer characteristischen) Auffaßung des Schöpfungsganzen als eines ungeheueren von Gott verfertigten Mechanismus, einer Uhr oder einer Maschine, andererseits von dem frommen Davidischen: „Ich danke dir, daß ich wunderbarlich gemacht bin" (Ps. 139, 14) — überall in der Construction des Weltalls, wie im anatomischen Bau und physiologischen Lebensprocesse des thierischen und menschlichen Organismus höchst weise Berechnung, künstlerische Einrichtung und liebevolle specielle Fürsorge Gottes, kurz einen „intelligenten Schöpfer" mit der sinn- und zweckvollsten organisatorischen Thätigkeit (contrivance) nachzuweisen sucht. Der Gang der Untersuchungen ist ein durchaus gleichmäßig feßelnder; die Argumentationen, deren Grundgedanke aus den oft wiederkehrenden begeisterten Ausrufen: „Wenn das nicht mechanism, wenn das nicht design, wenn das nicht contrivance ist — so weiß ich nicht, was sonst!" zur Genüge ersichtlich ist, sind oft wirklich ebenso überraschender, als überzeugender Art, wenn schon sie den Glauben immerhin nicht überflüßig machen und auch nur in ihrer Zusammenfaßung zu einem Ganzen ihre volle Wirkung thun*). Besondere Aufmerksamkeit wird dem

*) Es ist jedenfalls etwas kühn ausgedrückt, wenn Paley Cap. 23 zu Anfang sagt: „Contrivance, if established, appears to me to prove every thing, which we wish to prove; amongst other things it proves the personality of the Deity". Namentlich wird ein an pantheistisches Räsonnement gewöhnter Deutscher dgl. teleologischen Nachweisungen unmöglich das Gewicht beilegen können, welches dieselben für Engländer wohl meistens behalten mögen. Und doch dürfte, bei längerer und ernstlicherer Betrachtung der teleologischen Vortrefflichkeit der menschlichen und außermenschlichen Natur, auch der Deutsche, wenn er nur redlich nach Wahrheit strebt, die bedeutende Wirkung jener Instanzen erfahren müßen. Vgl. Nitzsch, System, §. 60, Anm. 3, S. 143.

Knochen-, Muskel- und Gliederbau des menschlichen Körpers zugewendet. Seine staunenswerthe Zweckmäßigkeit und Weisheit der Organisation wird durch beständig wiederkehrende Vergleichungen mit künstlichen Maschinen (also mit den dem menschlichen Leibe und seinen Gliedern nachgebildeten Mechanismen der menschlichen Kunst- und Gewerbthätigkeit), öfters auch durch eingehende comparativ-anatomische Erörterungen ans Licht gesetzt*). Der ganze anthropologische (anatomisch-physiologische) Theil des Werks hätte in der That überschrieben werden können: „l'homme machine", — nur daß Paley, entsprechend seinem offenbarungsgläubigen Standpunkte, den menschlichen Organismus, nicht um ihn herabzuwürdigen, sondern um seine Vorzüglichkeit und wundervolle Einrichtung darzuthun und so einen ausführlichen Commentar zu Ps. 139, V. 13—15 zu liefern, als Maschine auffaßte.

Entsprechend seiner reformirten Weltansicht und seinem immerhin etwas latitudinarischen Glaubensstandpunkte trennt Paley sein natürlich theologisches Gebiet schroff von demjenigen der Offenbarung, jedoch ohne Consequenz: denn Cap. 24 schließt er die Güte von den sieben sogenannten „natürlichen (der natürlichen Religion entsprechenden) Attributen" Gottes aus, widmet aber doch später ihrer naturtheologischen Erweisung einen längeren besonderen Abschnitt (Cap. 26), indem er hauptsächlich die Gliedmaaßen der Thiere und Menschen mit ihren nutritiven, defensiven, generativen und anderen Functionen als ihre Offenbarungssphäre in Anspruch nimmt. Ja am Schluße des ganzen Werks sehen wir ihn sogar, wenn schon nur schüchtern, das Gebiet der mehr als bloß propädeutischen, positiven oder symbolisch-illustrativen Naturtheologie betreten. Wie er denn zu zeigen sucht, daß die Natur selbst nicht ohne Analogieen der einstigen Auferstehung vom Tode sei und sowohl die Entwicklung großartiger belebter Organismen aus winzig

*) Vgl. z. B. was Cap. 9 von der kunstfertigen Bewegung und dem wunderbaren Zusammenwirken der Handmuskeln, damit die Bewegungen des Schreibens oder Klavierspielens zu Stande kommen können, auseinandergesetzt ist; und die Bemerkung am Schluße dieses Capitels, daß man keinen Grund habe, Uhren, Mühlen und andere menschliche Machwerke wegen ihrer kunstvollen Construction mehr zu bewundern, als jenen anatomischen Mechanismus. — Vgl. auch Cap. 10 zu Anfg.

kleinen Keimen, wie insbesondere die Metamorphose des Schmetterlings als Belege für die Möglichkeit derselben anführt*). Eine Hinweisung auf die Macht und Weisheit Gottes, der nichts unmöglich sein könne und in deren gnädige Obhut (merciful disposal) man sich im Leben und im Sterben befehlen müße, schließt das Ganze**). — Man sieht aus dieser Schlußbemerkung, wie auch aus der etwas früher gethanen Behauptung, „daß durch eine den intelligenten Schöpfer stets im Auge behaltende Naturbeobachtung die Welt zu einem Tempel und das Leben zu einem fortgesetzten Acte der Anbetung werden müße", daß eine mit dem gehörigen Ernste und der rechten tiefsinnigen Gründlichkeit durchgeführte propädeutische Naturtheologie mit Nothwendigkeit ihre eigene Ueberkleidung und vollendende Verklärung durch eine die Offenbarung voraussetzende aposteriorische Wißenschaft dieses Namens fordert***).

---

*) Th. II, p. 296—300. — Wunderschön sagt er p. 298 über dergleichen natürliche Auferstehungs- und Verwandlungsvorbilder im Allgemeinen: „In the ordinary derivation of plants and animals from one another, a particle, in many cases minuter, than all assignable, all conceivable dimension: an aura, an effluvium, an infinitesimal, determines the organization of a future body; does no less than fix, whether that which is about to be produced shall be a vegetable, a merely sentient, or a rational being; an oak, a frog or a philosopher; makes all these differences; gives to the future body its quality and nature and species etc".

**) p. 300: „Upon the whole, in every thing which respects this awful, but, as we trust, glorious change, we have a wise and powerful Being (the author, in nature, of infinitely various expedients for infinitely various ends) upon whom to rely for the choice and appointment of means, adequate to the execution of any plan which his goodness or his justice may have formed, for the moral and accountable part of his terrestrian creation. That great office rests with Him: be it ours to hope and to prepare, under a firm and settled persuasion, that, living or dying, we are his; that life is passed in this constant presence, that death resigns us to his merciful disposal".

***) Vgl. p. 292 und 295: „The true theist will be the first to listen to any credible communication of Divine knowledge. Nothing which he has learned from Natural theology will diminish his desire of farther instruction, or his disposition to receive it with humility and

Paley's Werk ist zum normgebenden Muster für eine ganze Reihe verwandter Bestrebungen geworden, welche sich durch speciellere physikotheologische Bearbeitung der einzelnen Naturgebiete characterisiren und ihren Hauptausdruck und einenden Mittelpunkt in den sogenannten Bridgewater-Büchern gefunden haben. Dieser aus acht, von den bedeutendsten naturwißenschaftlichen Gelehrten Englands verfaßten Abhandlungen bestehende ausführliche Commentar zu den Hauptmaterien der Paley'schen Natural theology — denn so kann man die ganze Sammlung füglich bezeichnen — ist aus einem Vermächtnisse des frommen Grafen Franz Heinrich v. Bridgewater, † 1829, entstanden. Dieser setzte nämlich 8000 Pfd. Sterling als gemeinschaftlichen Preis aus für eine im Auftrage des Präsidenten der Londoner Akademie der Wißenschaften von mehreren der vorzüglichsten Gelehrten zu liefernde Reihe von Tractaten, „über die Macht, Weisheit und Güte Gottes, wie sie sich in der Schöpfung offenbaren". So wurden durch den damaligen Präsidenten der Akademie, Davies Gilbert, unter Mitwirkung des Erzbischofs von Canterbury und des Bischofs von London: Bell zur Abfaßung seiner Abhandlung „über die menschliche Hand"; Kidd, Roget und Kirby zu ihren physiologischen Arbeiten; Whevell, Prout und Buckland zu ihren Bearbeitungen der Physik, Chemie und Geologie; sowie endlich der berühmte Edinburger Prediger und Professor Thomas Chalmers (neben dem, als Zoologen, insbesondere als Entomologe hochverdienten Kirby der einzige Theologe aus diesem Kreise von Autoren) zur Schreibung seiner Abhandlung: „Ueber die Beziehungen der äußeren Welt zur moralischen und intellectuellen Natur des Menschen" veranlaßt. Aus diesem letztgenannten Werkchen, das die beiden Hauptseiten aller physikotheologischen Propädeutik, die notitia naturalis interna und externa, in Kürze zusammengefaßt bespricht, läßt sich die methodologische Haltung und der positiv-besonnene, aber etwas

---

thankfulness. He wishes for light; he rejoices in light. (Vgl. Ps. 36, 10). His inward veneration of this great Being will incline him to attend with the utmost seriousness, not only to all that can be discovered concerning Him by researches into Nature, but to all that is taught by a Revelation, which gives reasonable proof of having proceeded from Him". —

nüchtern verstandesmäßige, zum Latitudinarismus hinneigende Standpunkt der Bridgewaterschriftsteller überhaupt im Durchschnitte erkennen. Mit aller Schärfe verwirft hier Chalmers jede Auffaßung von der natürlichen Theologie, welche geneigt sein sollte, derselben eine weitergreifende Bedeutung als die einer bloßen Präparation und Manuduction zum Reiche der Gnade und zur göttlichen Offenbarung zu vindiciren. „Durch die natürliche Theologie", sagt er, „wird ein großer Zweck erfüllt. Sie gibt uns soviel von Gott zu ahnen, oder zu muthmaßen, oder zu erkennen, daß, wenn eine sich feierlich als solche zu erkennen gebende Botschaft mit den geeigneten Anzeigen, daß sie von Ihm ausgegangen ist, erscheint, es zwar nicht unsere Pflicht ist, uns ihr plötzlich zu unterwerfen, wohl aber unsere ausgemachte Pflicht, sie zu prüfen. Sie mag noch kein Anrecht auf eine Stelle in unserem Glauben haben (!), zum mindesten aber ist sie zu einer Stelle auf der Schwelle des Verstandes berechtigt, wo sie die volle und redliche Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit abwarten mag"*). Mittelst Benutzung „der Wahrscheinlichkeiten als Signalposten, die endlich zur Wahrheit selbst leiten", kann der natürliche Theologe sogar zu „schlagenden Beweisen" für das Dasein Gottes gelangen; hinsichtlich seiner Eigenschaften aber, sowie hinsichtlich der Weckung von Sündenerkenntnis und Schuldbewußtsein auf Seiten des Menschen wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich machend und vergewissernd wirken: „aber sobald sie über das Verhältnis zwischen Gott und Menschen sprechen will, ist es mit ihrer Kraft zu Ende. In diesem Punkte liegt die Hauptschwäche der Natur. Die Hauptdunkelheit, welche die natürliche Theologie schlechterdings nicht zerstreuen kann, ist diejenige, die auf den Hoffnungen und der Bestimmung unseres Geschlechts liegt. Sie enthält Offenbarung genug, um die Befürchtungen der Schuld zu erwecken, aber nicht genug, um sie zu beseitigen .... Sie sieht die Gefahr, aber nicht die Errettung .... Sie kann so viel sehen, daß sie die ängstliche Frage aussprechen lehrt: „Was muß ich thun, daß ich selig werde?" aber die Antwort darauf kommt von einer höheren Theo-

*) „Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewater-Bücher, aus dem Engl. von H. Hauff, Stuttg. 1836—38, Band IX („die innere Welt" von Chalmers), S. 166.

logie*). — Entsprechend dieser die Möglichkeit, ja die in der Schrift begründete Nothwendigkeit einer Verwendung der Natur zu analogischer Illustrirung auch der tieferen Offenbarungsmysterien, welche den Grund des christlichen Glaubens und Hoffens bilden, verkennenden und ignorirenden Auffaßung verwirft denn auch Chalmers die eigentlich apologetische Geltung und Benutzung der Naturtheologie überhaupt, ihr lediglich den Werth einer anregenden, das Bedürfnis nach dem Lichte der Offenbarung weckenden, nicht aber einer begründenden und beweisführenden Forschung laßend. „Viel zu hoch angeschlagen wird sie von denen", meint er, „welche sie als die Grundlage des Baues darstellen. Sie ist nicht dieß, sondern vielmehr die Kerze, von deren Scheine wir uns zu dem Tempel leiten laßen müßen". Und so richtig er auch geltend macht, daß „das Christenthum auf seinen eigenen Beweisen ruhe, und, auf eine ihm vorhergehende natürliche Religion gestützt, durchaus schwach werden müße, weil sein Grundstein schwach sei", so ist dieß doch nur mit Beziehung auf die natürliche Religion, auf die von den höheren Wahrheiten der Offenbarung abstrahirende, rein apriorische Naturtheologie wahr; nur von ihr muß gesagt werden, daß sie „nicht etwa die Prämissen, und das Christenthum den Schlußsatz" bilde, sondern daß sie, als bloße „Basis der Christwerdung (keineswegs als Basis des Christenthums) nur einen zur Fülle des Evangeliums hintreibenden Hunger zu wecken vermöge"**) — während die den Offenbarungsglauben voraussetzende, einschließende und speculativ entfaltende Naturtheologie höherer Ordnung nicht bloß Hunger und Durst nach göttlichen Weisheits- und Gnadenschätzen weckt, sondern auch ein gut Theil zu ihrer Stillung beiträgt; nicht bloß anbahnend, sondern auch grundlegend und immer fester begründend, weil immer völliger vertiefend und erfüllend, auf das christliche Glaubensbewußtsein wirkt. —

*) A. a. O. S. 169, 170; vgl. 165.
**) A. a. O. S. 171.

§. 23. Naturtheologische Postulate und Bestrebungen in der neuesten deutschen Theologie seit Schleiermacher.

Die zuletzt angedeutete Erkenntnis von den reichen Kräften und Lebenskeimen, die in einer tiefer aufgefaßten natürlichen Theologie beschloßen liegen, fängt, im Gegensatze zu jener, das Natur- und das Offenbarungsgebiet mechanisch sondernden wesentlich reformirten Anschauung, sich bei einer nicht geringen Anzahl von Vertretern verschiedener Hauptrichtungen der jüngsten theologischen Entwickelung der evangelischen Kirche Deutschlands kräftigst zu regen an. — Schleiermacher, von dessen neugestaltender Einwirkung, was wenigstens das Formelle und Methodologische betrifft, kein namhafter deutscher Theologe der neuesten Zeit unberührt geblieben sein dürfte, zeigt sich zwar in dogmatischer Hinsicht — durch seine Hochschätzung der natürlichen Vorstufen des Christenthums, durch seine Flucht vor allem, auch dem unschuldigen und heiligen Magischen, durch seine äußerliche Sacramentslehre, seinen die Möglichkeit einer Umbeugung des göttlichen Willens durch menschliches Gebet geradezu als magisch verwerfenden religiösen Determinismus und durch seine Anschauung vom Bedingtsein der Stärke des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls durch das mächtigere oder geringere Hervortreten des Naturzusammenhangs im menschlichen Selbstbewußtsein*) — als von wesentlich reformirten Grundanschauungen beherrscht und dabei obendrein in seinem Wunderbegriffe und seiner Bereitwilligkeit, der naturwißenschaftlichen Hyperkritik, in ähnlicher Weise, wie der historischen, die maaßlosesten Concessionen zu machen**), entschieden zum Naturalismus im üblen Sinne hinneigend: hat sich dagegen auf ethischem Gebiete um so bleibendere Verdienste für richtige, tiefe und ächt christliche Würdigung des Naturprincips erworben,

---

*) Glaubensl. I, S. 178. — Vgl. außerdem S. 42. 65; II, 107 ꝛc. 138 ꝛc. 364 ꝛc. 436 ꝛc.

**) S. den von Kurtz, Bibel u. Astron. S. 20, Anm. 7 (4. Ausg.) mitgetheilten Brief an Lücke, worin Schleiermacher wahrhaft in der Weise der verzagten Kundschafter 4 Mos. 13, 28—34, von den umstürzenden Resultaten redet, welche die neueren Naturwißenschaften sehr leicht in Bezug auf den christlichen Schöpfungs- und Wunderbegriff würden liefern können.

indem er das Sittliche wesentlich und vornämlich als in der Bewältigung, Organisirung oder Verklärung der materiellen Natur durch den Menschengeist bestehend kennen lehrte. Er hat dadurch den Grund zu einer ganz neuen, ebenso tief christlichen, als im besten Sinn des Worts ächt humanitarischen Weltansicht gelegt und einer ethischen Grundrichtung von gleich großartiger Stärke des Weltbewußtseins wie ächt religiöser Geisteskraft Bahn gebrochen. In Christo, dem religiös-sittlichen Urbilde des Menschengeschlechts, ist die sittliche Naturbewältigung, als normale Einigung des Fleisches mit dem Geiste, principiell vollendet. Die von ihm gegründete Glaubensgemeinschaft hat, in fortgesetzter Vollziehung der gleichen geisteskräftigen Naturbewältigung, die immer reinere und vollkommenere Darstellung des Leibes Christi anzustreben. Je nachdem nun der Geist Christi schon eins geworden ist mit der geistigen Natur der Menschen, oder zunächst bloß mit dem Organismus ihrer sinnlichen Functionen, erscheint jenes naturbearbeitende Handeln entweder mehr innerlich, als Ausbildung christlicher Frömmigkeit, als Gottesdienst oder unmittelbar feiernde Darstellung des durch Christum vermittelten Sieges des Geistes über das Fleisch — in der Kirche; oder mehr äußerlich, als Ausbildung der Talente und bürgerlichen Tugenden — im Staate, dessen Zweck wesentlich in der Verbindung menschlicher Kräfte zur Unterwerfung der Natur unter den Menschen besteht*). — Das sind Sätze von einer practischen Energie des gotterfüllten christlichen Selbstbewußtseins, von einer harmonischen Rundung und Fülle der Weltbetrachtung und von einer Schärfe und Consequenz der, einer normalen Vollendung des Gottesreichs zustrebenden, sittlichen Geistesrichtung, wie sie vorher von Keinem ausgesprochen worden waren, und wie sie zumal bei ihrer Geeignetheit, durch innigere Durchdringung mit specifisch biblischen Ideen mehr und mehr christlich verklärt und gekräftigt zu werden, die reichste

*) „Die christl. Sitte“, S. 291 ꝛc. 306 ꝛc. 334 ꝛc. S. namentlich S. 335: „Das Christenthum fordert also die Thätigkeit auf die Natur und zwar das Maximum derselben, aber freilich, es fordert sie als eine rein sittliche, aus keinem anderen Grunde, als um sich in den Besitz aller Organe zu setzen für die Lösung der Aufgabe des geistigen Lebens“.

Gewähr fruchtbarer, lebenzeugender, weltverjüngender Wirksamkeit für die Zukunft in sich tragen.

Bei verwandter ethischer Grundrichtung (wie sie namentlich in seiner Betonung der urbildlichen Stellung Christi, in seiner Auffaßung des hl. Geistes als des in der Natur sich wirksam erzeigenden Princips der Gottheit u. s. w. hervortritt) hat de Wette, sofern er mehr Werth auf die symbolische Wahrheit der Kirchenlehre, mithin auf deren Wesentlichkeit und Bedeutsamkeit überhaupt zu legen verstand, eine in mehrfacher Hinsicht positivere und zugleich naturfreundlichere Stellung auch zur dogmatischen Seite der christlichen Wahrheit eingenommen. Noch entschiedener ist dieß bei den meisten Vertretern der sogenannten Schleiermacher'schen „Rechten" der Fall, namentlich bei dem seinen Grundanschauungen nach lutherischen Twesten, in dessen Dogmatik sich nicht nur kräftige Proteste gegen jede naturalistisch-deistische Losreißung der Natur und ihrer Processe von der welterhaltenden und -regierenden Thätigkeit Gottes, sondern bisweilen auch angelegentliche Verwendungen bedeutsamer Naturanalogieen zur Veranschaulichung tieferer religiöser Wahrheiten finden*); sowie bei Nitzsch, der, zumal in seiner Practischen Theologie, ein tiefes Verständnis für die naturinnige Weltanschauung der hl. Schrift, insbesondere des A. Testaments, für die hohe practische Bedeutung der biblischen Natursymbolik, ja sogar für den Werth der sinnfälligen gottesdienstlichen Symbole, die er in natürliche, positive (oder geschichtliche) und unbedingte (oder sacramentliche) eintheilt, an den Tag legt**). Verwandt sind die Anschauungen der Ver-

*) Dogmat., 3. Aufl. II, S. 81. 82; I, S. 385. 387. 421. Vgl. auch seinen Begriff vom Wunder als einem Zusammenwirken des übernatürlichen und des natürlichen Geschehens, I, S. 362; II, S. 171 2c.

**) Pract. Theol. I, S. 324: „Wir entdecken jetzt erst mehr und mehr, welche Fülle und Klarheit der ganzen mosaischen, psalmistischen, prophetischen Symbolik einwohnet . . . . Da schwellen die Redefiguren als vollkommene Lebensblüthen aus ganz anderen Stauden und Wurzeln hervor, als die gewöhnliche Rhetorik kennt . . . . Jene sinnreiche Verständigkeit der Auffaßung und Darstellung der natürlichen Gegenstände, welche die Griechen auszeichnet, findet sich nicht bei den Hebräern und doch fängt bei diesen die freie, große, innige, tiefe Betrachtung der Natur erst an; sie kennen die schöpferische Allmacht und Weisheit Gottes, leben und weben in diesem Gedanken und in-

treter der sogenannten „deutschen Theologie", wie Dorner, Ehrenfeuchter, Liebner, Schöberlein, Geß; nicht minder die des geistreichen, mild lutherischen Dänen Martensen, dessen mit Recht viel gelesene Dogmatik an zahlreichen Stellen auf das in seiner hohen typisch-symbolischen Bedeutsamkeit für das Gnadenreich erkannte Naturgebiet hinweist*); aber auch die zweier Reformirter: Ebrard's, dieses allezeit schlagfertigen Apologeten sowohl der historischen, wie der physikalischen Seite der biblischen Offenbarung**), und J. P. Lange's, dieses zugleich fruchtbarsten und geistreichsten unter allen theologischen Schriftstellern der jüngsten Zeit. Besonders der Letztere hat auf fast allen Gebieten der historischen, wie der systematischen Theologie das christologische, d. i. das gottmenschliche oder geistlich-natürliche Princip mit aller Energie seiner sprühend geistreichen und wunderbar gewandten und geschmeidigen Speculation geltend zu machen gesucht. Er ist dabei freilich bisweilen in das Bereich des phantastisch Gesuchten, ja der rationalisirenden subjectivistischen Willkür verfallen, wie namentlich in seinen Versuchen, die biblischen Wunder durch nähere Erläuterung ihrer subjectiv-vermittelnden Momente aus psychologischen Analogieen dem begreifenden Verstande näher zu bringen***); zum Theil auch in seinem Bemühen, die einzelnen

dividualisiren ihn". Vgl. II, 1. S. 223: „Die Bibel als veranschaulichende Lehrerin treibt uns an und stattet uns reichlich dazu aus, das Innere ins Aeußere, das abgezogene Allgemeine ins Geschichtliche umzusetzen 2c. . . . Sollte nicht im Geiste der Schrift die Veranschaulichung reproducirt werden?" — Ferner S. 373 — 375 die Bemerkungen über das liturgische Symbol; auch schon S. 71 die Rechtfertigung der Behandlung naturgeschichtlicher Stoffe in Predigten („denn die Sinnbildlichkeit derselben sei bereits der Sprache eingeboren" 2c.).

*) S. die Lehre vom Wunder §. 17; von der subjectiven und objectiven Corruption der Schöpfung durch den Sündenfall §. 112 (besonders S. 185); auch §. 123, und die Sacramentslehre §. 178. 179, besonders §. 269: „Die Trennung zwischen Natur und Gnade ist bestimmend für den ganzen calvinischen Typus" u. s. w.

**) S. namentlich seinen Aufsatz: „Die Weltanschauung der Bibel und die Naturwißenschaft", in seiner Zeitschrift: „Die Zukunft der Kirche", 1847.

***) So verweist er bei Gelegenheit des Wandelns Christi auf dem Meere auf seinen erhabenen Gleichmuth und seine Seelenruhe als einen

Hauptmomente des gottmenschlichen Selbstbewußtseins Christi als in niederen Analogieen des Naturreichs abgeschattet und präformirt nachzuweisen*). Immerhin hat er indessen nicht unerhebliche Beiträge geliefert zur Verwirklichung der von ihm gestellten Forderung: „die Natur von oben herab zu begreifen aus den Grundzügen des gottmenschlichen Menschensohnes", und dabei für richtige symbolische Deutung höherer Naturorganismen und menschlicher Kunstschöpfungen ein ebenso feines Wahrnehmungsorgan, als practisches Geschick und Geist in der Ausführung dieser Ana-

---

Haupterklärungsgrund; stellt die Befreiung Petri aus dem Kerker Apg. 12. als vermittelt durch „eine außerordentliche gesunde Entbindung seines Genius lebens" dar; will das Windesbrausen und die Feuerflammen Apg. 2. nicht als wirkliche physische Erscheinungen, sondern nur als ein geistig-himmlisches Urphänomen gelten laßen, u. dgl. mehr.

*) Positive Dogmatik, S. 254 ꝛc. spricht er die Erwartung aus, eine in consequenter Befolgung des christologischen Princips der Natur zugekehrte „Philosophie des Geistes" werde wohl dereinst die gottgemäße reine Selbstbestimmung des Gottmenschen als das die Selbstständigkeit der Natur in ihren einzelnen Stufen begründende Grundprincip aufzeigen und dabei „nachweisen, wie die einzelnen Grundzüge seiner Selbstbestimmung in der Natur wiedererscheinen"; wie also z. B. die absolute Bedingtheit Christi durch den Vater sich in allen Graden der Bedürftigkeit und Gebundenheit der Creaturen abschatte: in der Sehnsucht des Menschen, der Kunstbedürftigkeit des Krystalls, der Verbindungssüchtigkeit des Minerals, der Ruhesucht des Elements; wie ferner das Gottesgewißen Christi in einem langen Echo durch die gesammte Niederung der Creatur verklinge: in der religiösen Scheu des Naturmenschen, der Menschenscheu des Thieres, dem Cultursinn der Pflanze, dem normalen Verhalten der Mineralien, der Mischungen, der Elemente; wie sodann der unendliche Gottesgedanke Christi sich widerspiegele in dem Geisteszuge des Naturmenschen, dem bedingten Sphärensinne des Thiers, dem Lichtdurste der Blüthe, dem lichtsaugenden Glanze des Krystalls, dem weltgestaltenden Triebe des chemischen Minerals, sowie des Elements; wie endlich der göttliche Wille Christi sich abbildlich auspräge in der frommen Wahl des Naturmenschen, im Instinct des Thieres, der sensiblen Gestaltung der Pflanze, dem scharfen Ausdruck des Krystalls, der furchtbaren Wallung des chemischen Minerals und in der ganzen entschiedenen Eigenwirkung des Elements". — Man sieht, wie so manches Uebergeistreiche, phantastisch Gesuchte und Gezwungene hier mit unterläuft!

logieen bethätigt*). — Für theologische Würdigung der Natur vom Princip christologischer Weltanschauung aus hat auch Ed. Nägelsbach („Der Gottmensch, oder die Grundidee der Offenbarung in ihrer Einheit und geschichtlichen Entwicklung") sehr Werthvolles geleistet.

Im Allgemeinen wird sich mit vollem Rechte sagen laßen: Je weiter nach rechts, oder je kirchlich entschiedener die dogmatische Haltung der neuesten deutschen Theologen, desto mehr Sinn für das Naturprincip als integrirenden Factor im Bereiche der christlichen Glaubenswahrheiten; je weiter nach links, desto stärkere spiritualistische Verkennung der bedeutungsvollen Stellung, die auch der Natur im Ganzen des Gottesreiches zukommt und desto mehr Neigung zu schlechter, abstracter Natürlichkeit, zu skeptischer oder ungläubiger Lostrennung der natürlichen Sphäre vom weihenden, verklärenden, schöpferisch durchdringenden Einfluße des göttlichen Wortes! Man vergleiche nur für die letztere Seite die je mehr und mehr von kirchlicher Positivität sich entfernenden Standpunkte eines Rothe (bei dem — abgesehen von dem hohen Werthe, den er der Natur als Erregungsmittel der Andacht beilegt**) — doch wenigstens das aus Oetinger's Schule stammende theosophische Element der an sich zu einigermaaßen abstract dialectischer Methode hinneigenden Speculation die nöthige Frische und Concretheit der Haltung mittheilt), Weiße (dessen „Philo-

*) Vgl. Pos. Dogm. a. a. O. und die beiden, an herrlichen Proben tiefsinniger symbolischer Natur- und Kunstdeutung vorzüglich reichen Schriftchen: „Das Land der Herrlichkeit" und: „Die gesetzlich katholische Kirche, als Sinnbild der freien evangelisch-katholischen"; theilweise auch die Gesch. des apostol. Zeitalters rc. —

**) „Anfänge der christlichen Kirche", S. 35: „Erst das vollständige Ineinander der Naturandacht und der Gottesandacht ist die wahrhaft vollendete Andacht"; vgl. Ethik, §. 880. 882. — In welch abstract construirender Weise er übrigens bei seinen eigentlichen naturphilosophischen Entwicklungen hegelisirt, können namentlich die §§. 47—74 seiner Ethik zeigen, die eine sehr aprioristische Theorie der physikalisch-dynamischen Kosmogonie bieten, begründet auf die Annahme einer stufenweise fortschreitenden Selbstgestaltung des Naturlebens mittelst beständiger Differenziirungen und Indifferenziirungen der Grundkategorieen des Selbstbewußtseins und der Thätigkeit in ihren vorpsychischen Existenzformen.

sophische Dogmatik" zwar oft und mit Vorliebe das Naturgebiet in den Kreiß der Erörterungen hereinzieht, auch von der im Allgemeinen richtigen Annahme einer Natur in Gott ausgeht, dabei aber doch zwischen pantheisirendem Spiritualismus und Naturalismus unerquicklich hin und herschwankt, wie die halb und halb emanatistische Schöpfungslehre, die entschieden emanatistische Engellehre, die bedenklich pantheisirende Anschauung vom Wesen und Ursprung des Bösen u. s. w. zeigen), Theod. Rohmer (der in seiner anonym erschienenen „Kritik des gegenwärtigen Gottesbegriffs", seiner Schrift über „Gott und seine Schöpfung" u. s. w. ähnliche Ideen äußert, wie Weiße, nur noch entschiedener pantheistisch gedachte, wie er denn ohne Weiteres Zeit und Raum in Gott, als den Makrokosmus, der aber doch von der sichtbaren Natur verschieden sei, hineinverlegt, alle Geschöpfe für „Lebensbilder, einzelne Zeitgedanken und lebende Wörter Gottes" erklärt, eine unendliche Reihe successiver, stets vollkommener werdende Schöpfungen Gottes annimmt, die Auferstehung des Leibes als eine dereinstige absolut neue Erschaffung betrachtet u. s. w.) und Hase (den seine entschieden kirchenfeindliche Zeitanschauung nichts anderes von den neuesten naturwißenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen erwarten läßt, als stets vollständigere Ausschließung des biblischen Wunderglaubens, immer entschiedenere Ueberflüßigmachung einer besonderen Weise und Anstalt der kirchlichen Gottesverehrung, immer völligere Verdrängung der kirchlichen Vorstellungen vom Jenseits und von den letzten Dingen durch eine Religion der allgemeinen Menschlichkeit und eines rein diesseitigen Reiches der Liebe nach dem Vorbilde Christi)*). — Auf der anderen Seite dagegen denke

*) S. K. Hase's Sendschreiben an Dr. v. Baur: „Die Tübinger Schule", S. 89: „Dazu die Wunder der Naturforschung und die durch sie gewonnene Macht über die Naturmächte mit ihrer Antipathie vor allen Wundermächten; die geoffenbarten Wunder des Kosmos, dessen Gott uns nicht mehr der Satan ist (!); endlich die Kunde des Ueberirdischen, das der Mensch mit seinen Fernaläsern und Logarithmen erkennt (ja wohl!); und es ist nicht gerade Josua's Wunder gewesen, das zu Galilei's und Kepler's Entdeckungen geführt hat. Das alles sind Geistermächte, die wohlberechtigt sich unabhängig von der Kirche aufgestellt haben, obwohl sie getrost in den Hymnus der Kirche auf den Schöpfer einstimmen können". — Vgl. auch verschiedene Aufsätze Hase's in der Protest. K.-Zeitg. u. s. w.

man an Hanne's glaubensbegeisterte theologisch-naturwißenschaftliche Vertheidigung der offenbarungsgeschichtlichen Wunder in seinen „Vorhöfen des Glaubens", die, troß theilweiser Heterodoxieen (z. B. einem sabellianisch-modalistischen Trinitätsbegriffe), doch den durchgängigen Einklang zwischen der Gnaden- und der Naturoffenbarung, und zwar mittelst gleich scharfsinniger teleologischer, wie tiefsinniger symbolischer Betrachtung der Natur, ja sogar mittelst Eingehens auf die natürliche Magie des Magnetismus, zu erweisen suchen*); an Schmieder's zwar etwas spiritualisirende, im Wesentlichen aber doch die biblische Grundlage nicht verlaßende Theosophie**); an den in den Fußstapfen der ehrwürdigen Würtembergischen Bibeltheologen, besonders eines Bengel, Oetinger und Roos wandelnden Beck, der eine (seine Grundideen von einer durchgängigen Analogie der heilsgeschichtlichen Typik mit derjenigen der Natur, von den Dingen der sichtbaren Schöpfung als göttlich geweihten „Ursacramenten der lebendigen Gegenwart Gottes" u. s. w. ausführende) „heilige Physik" als drittes Ergänzendes zur Logik und zur Ethik der christlichen Lehre zwar zu liefern versprochen, aber leider noch

*) Der, dem speciellen Nachweise der Vernunft- und Naturgemäßheit des Wunders gewidmete dritte Theil führt in gelungener Weise den Baader'schen Gedanken durch, daß eigentlich die Lebenserscheinungen jeder höheren Naturstufe (z. B. des Pflanzen- oder Thierreichs) für die einer niederen (z. B. der anorganischen Welt) als Wunder daſtünden. — Oefters erinnern die physikotheologischen Untersuchungen und die dabei erfolgenden begeisterten Exclamationen lebhaft an Paley (z. B. S. 27 ꝛc.). Das große Gewicht, das Hanne auf den, das Substrat der magnetischen und vieler Geistererscheinungen bildenden sogenannten Nervenäther legt, theilt er mit dem jüngeren Fichte, für dessen philosophischen Standpunct er sich überhaupt besonders eingenommen zeigt. — Für seine richtige Würdigung der symbolischen Bedeutsamkeit der Gesammtnatur vgl. namentlich S. 163. 164.

**) In seinem anonym erschienenen „Cölestin" (drei geistliche Gespräche, Lpz. 1834) versucht Schmieder zwar eine analogische Construction der Trinität aus dem menschlichen Bewußtsein, aber in ziemlich spiritualistischem Sinne und in theilweisem Anschluße an Oetinger's kabbalistische Ideen. (Vgl. unten Th. I, Buch 3, Cap. 2). Eine concreter realistische Anschauung liegt dem zu Grunde, was er z. B. in seinem Schriftchen über das hohepriesterliche Gebet, S. 88. 89 über „die Raumwelt als die Schrift Gottes und die Zeitwelt oder Geisterwelt als die Sprache Gottes" sehr tiefsinnig sagt.

nicht geliefert hat*); aber auch an Beck's kirchlichen Gegner Liebetrut, dessen „heilige Natur- und Kunstanschauung in und gemäß der Schrift" eine ganze Fülle von Ideen enthält, die den Beck'schen Gedanken auf das Nächste verwandt sind**); an K. Lechler's ganz neue, aber sicherlich ihrem Princip nach ächt schriftgemäße Behandlungsweise der Lehre vom geistlichen Amte,

*) Beck, System der christl. Lehrwißenschaft, I, S. 33. — Vgl. S. 44 ꝛc., wo das Verhältnis zwischen dem „anerschaffenen Typus der Dinge" (der objectiven Signatura rerum) und der in die lebendig sprechenden Characterbilder des Schöpfungstypus hineingebildeten Hieroglyphik der Schriftsprache in ganz ähnlicher Weise entwickelt wird, wie von Oetinger, der, wie wir oben §. 18 sahen, eine theologia emblematica naturalis und eine artificialis unterschied. — Für seine Auffaßung der Naturtypik als Analogons der alttestamentlichen Geschichtstypik vgl. namentlich „Propädeutische Entwicklung der christl. Lehrwißensch." §. 79: „Nur die zersplitternde Betrachtung ließ bloß einzelne hervorstechende Punkte der Offenbarung für Typen nehmen, während ihre ganze Entwicklung ebenso typisch von Anfang bis zu Ende fortschreitet, wie die Entwicklung des Naturlebens". Vgl. die Ausführung dieses Gedankens in der Tübgr. Ztschr. 1831, Heft 3, S. 76 ꝛc. — Auch seine Seelenlehre (die man sehr wohl auch eine „Herzenslehre" nennen könnte) ist sehr reich an herrlichen Tiefblicken einer ächt biblischen, realistisch concreten Naturspeculation. — Viele, den Beck'schen Ideen verwandte Anschauungen finden sich auch in Tholuck's Schriften, z. B. das A. Test. im N., S. 8. 27. 65 ꝛc. —

**) S. die angeführte Schrift (Potsdam 1856), besonders S. 13, wo mit aller Entschiedenheit auf die Anerkennung der hl. Schrift als des Princips und der leitenden Norm für alle heilige oder theologische Naturbetrachtung gedrungen wird; auch S. 37: „Es bleibt die Aufgabe des königlichen Menschen, auf lichter Grundfeste des göttlichen Worts stehend die Naturbibel zu durchforschen, im Lichte der Offenbarung und dem seines erleuchteten Geistes die Correspondenzen des schrift-, des welt- und des vernunftgewordenen Wortes aufzusuchen"; und S. 38 die begeisterte Hoffnung: „Das System der (nach diesem Princip betriebenen) Naturwißenschaften wird dastehen, wie eine tiefsinnige Grammatik der durch alle Reiche der Natur tönenden Sprachwunder des Höchsten, eine Auslegung des hehren Epos der göttlichen Naturpoesie in allen ihren zugänglichen Ordnungen und Bildungen, als deren herrlichste diese Reconstruction der Schöpfung in der heiligen Wißenschaft erscheinen mag". — Vgl. damit die Worte Steffensens, die wir schon §. 1 Anmkg. mittheilten.

zufolge deren er durch tiefsinnig ernste Betrachtung der biblischen Gleichnisse von der Kirche und dem Gottesreiche zu leitenden Grundanschauungen von der normalen Stellung des Amts in der Gemeine zu gelangen sucht*); und an den von der Würtemberger Schule zur heilsgeschichtlichen Theologie der Erlanger überleitenden Auberlen, der, als ächter Schüler und Verehrer Oetinger's, eine gründlichere und umfaßendere Ausbildung der Natursymbolik als unentbehrliche Grundlage für alles tiefere Eindringen in die Eschatologie, insbesondere in die Apokalyptik (deren „objective Form" die Symbolik sei) fordert und selbst nicht unerhebliche Beiträge zur Ausbeutung der biblischen Bildersprache in dieser Richtung liefert**). —

Von den Vertretern der kirchlich-lutherischen Richtung hat v. Hofmann sich das unleugbar große Verdienst erworben, die Grundideen der Schleiermacher'schen Ethik, namentlich die von der Heiligung des menschlichen Naturlebens aus dem Mittelpunkte des

*) Er thut dieß (in seiner „Lehre vom hl. Amte", Stuttg. 1857), indem er die biblischen Bilder von der Kirche in eine Stufenfolge bringt, die von der anorganischen Natur zur vegetabilischen und animalischen, und von da zum menschlichen Leibes-, Seelen- und Geistesleben (in den sittlichen Gemeinschaftskreißen) aufsteigt. — Eine „grundverkehrte Art, die bildlichen Bezeichnungen der Schrift zu verwerthen"; oder „Mißhandlung der biblischen Gleichnisse" hat ihm der Recens. in der Erl. Zeitschr. für Protstsm. und Kirche (Octob. 1858, S. 231) wohl sehr mit Ungrund vorgeworfen, — was wenigstens sein Verfahren im Allgemeinen betrifft. — Daß Lechler bei Befolgung dieser Methode auf eine im Wesentlichen mit der Löhe'schen Amtstheorie übereinstimmende Ansicht kommt, ist keineswegs rein zufällig. Auch Löhe äußert in seinen Predigten und sonstigen Schriften nicht selten Ideen, die von ebenso tiefsinniger als schriftmäßiger Würdigung des Naturgebiets zeugen. Vgl. z. B. was er in seiner Pred. über Mark. 7, 31—37 über die vermöge der weihenden und erleuchtenden Kraft des göttlichen Worts „zum Paradiese des Glaubens" werdenden Creaturen sagt. —

**) Auberlen, d. Prophet Daniel (2te Aufl.), S. 93 ꝛc., besonders S. 95: „Die drei Reiche: Natur, Geschichte und Offenbarung sind einander im tiefsten Grunde harmonisch entsprechend, und die Symbolik und Parabolik heben eben diese Correspondenzen hervor. Daher ist die Wahl der Sinnbilder und Gleichnisse in der Schrift keine willkürliche, sondern sie beruht auf dem Blick ins Wesen der Dinge". — Vgl. auch desselben „Theosophie Oetinger's", S. IX. X.

Personlebens und im Anschluß an die urbildliche Person Jesu, mit concretem offenbarungsgeschichtlichem Gehalte erfüllt zu haben, und zwar durch schriftgläubige Herbeiziehung einerseits des A. Testaments, andrerseits des Sacramentsbegriffes, als nicht zu umgehender, göttlich geordneter objectiver Vermittelung des religiösen Personlebens mit dem Naturgrunde*). Wie Hofmann, so hegt auch Thomasius hinsichtlich des Gottesbegriffs die spiritualisirende Neigung zu naturloser Auffaßung der Gottheit (im Interesse ihrer Unsichtbarkeit), erkennt indessen andererseits in der materiellen Naturwelt sehr entschieden ein „Abbild des dreieinigen Gottes und einen Spiegel seiner Herrlichkeit" an und hält, bei consequenter Durchführung des christologischen Princips seiner Dogmatik, mit ebenso lebensvoller als wißenschaftlich erleuchteter Glaubenskraft einer schriftmäßig normirten Speculation an dem Schlußsteine des lutherischen Glaubenssystems, der leiblichen Allgegenwart Christi fest, von welcher aus er wichtige Folgerungen in Bezug auf die einstige Leibesverklärung des Menschen und das Sacrament des Altars zu ziehen weiß**). Dagegen statuirt Delitzsch nicht nur eine urbildliche Natur in Gott, sondern bereichert auch in höherem Grade als alle die bisher genannten Theologen, seinen Anschauungskreiß durch mystisch-theosophische Anschauungen aus Oetinger, Böhme und der Kabbala, wiegt indessen die dadurch entstehenden theil-

*) „Weissagung und Erfüllung" I, S. 61: „Von der Natur erwartet der Mensch des A. Tests. das Heil seiner Persönlichkeit; der des N. hat in seiner Persönlichkeit das Heil für seine Natur: denn zwischen beiden steht Gottes That der Zeugung Jesu, dessen menschliche Natur heilig ist durch seine göttliche Persönlichkeit" (vgl. Luc. 1, 35). — S. sodann II, S. 241. 243. 281—283; Schriftbews. I, S. 46. 47. 55 und öfter, namentlich III, 200 rc. (in Betreff des Abendmahls, das er als ein Sacrament der christlichen Hoffnung bezeichnet).

**) Vgl. Lehre von der Person und dem Werk Christi I, S. 19. 37 u. a. gegen die mehr theosophische Anschauung vom göttlichen Wesen gerichtete Stellen; dagegen S. 157. 158, und besonders Th. II, S. 250. — Einen mit Thomasius mehrfach verwandten Standpunkt hält Sartorius in seinen „Meditationen" und seiner „Lehre von der hl. Liebe" ein, nur daß er in letzterer die von Thomasius verworfene Construction der göttlichen Dreieinigkeit aus dem Princip der Liebe, — eine der Naturtheologie aller Zeiten vorzugsweise nahegelegte, ja fast unentbehrliche Auffaßung — sehr entschieden zu Grunde legt.

weisen Inconvenienzen und Willkürlichkeiten reichlich auf durch seine vortrefflichen Fingerzeige für naturtheologische Verwerthung des A. Testaments, dessen „vorzüglich der Ktisis und der Physis zugewandte" Weltanschauung an ihm wohl den kundigsten und tiefsinnigsten Interpreten unter allen Theologen der Gegenwart haben dürfte. Dabei weiß er, wenigstens auf vielen nicht unwichtigen Punkten, werthvolle Beiträge zur Vermittlung der Offenbarungswahrheiten mit den Resultaten der neueren naturwißenschaftlichen Forschung zu liefern*), in welcher Beziehung der, auch um die alttestamentliche Kritik, Symbolik und Heilsgeschichte hochverdiente Kurtz mit ihm wetteifert. In seiner trefflichen Schrift „Bibel und Astronomie" hat dieser eine, zwar noch fragmentarisch und aphoristisch gehaltene, aber ebenso inhaltvolle als zukunftsvolle „Universalgeschichte des Kosmos" begründet, die wegen ihres Reichthums an geistvollen Andeutungen zur Lösung der mannichfaltigsten schwierigen Probleme der Naturtheologie, von keinem Bearbeiter dieses Gebiets bei Seite gelaßen werden darf**).

Noch verdienen, des reichen Materials halber, womit sie den naturtheologischen Denker (namentlich aus den unerschöpflichen Schätzen der alttestamentlichen Bildersprache) versorgen, die Sym-

*) S. in Betreff der Würdigung des A. Tests. besonders „Bibl. Psychologie", S. 12; in Betreff des bereitwilligen Eingehens Delitzsch's auf die modernen naturwißenschaftlichen Resultate: ebendas. S. 40 rc., und im Commentar zur Genesis, der überaus reich an derartigen Vermittlungsversuchen von zum Theil höchst gründlicher und tiefsinniger Art ist.

**) „Bibel und Astronomie, nebst Zugaben verwandten Inhalts", 4te Aufl. 1858. — S. hier besonders Cap. 3, S. 48—50. — Auch seine Geschichte des A. Bundes, seine Symbolik des alttestamentl. Cultus rc. enthalten vieles Lehrreiche, was hierher gehört. — Dieß gilt zum Theil auch von Hengstenberg's alttestamentlichen Commentaren (namentlich von denen zum Hohenlied und zu Koheleth), wie denn Hengstenberg auch einmal in seiner Ev. K.-Ztg. (in der schon erwähnten Stelle des Vorworts zu 1856) sehr kräftig auf eifrigeren Wiederanbau des Gebiets der natürlichen Theologie in apologetischem Interesse dringt. „Die Kirche", sagt er hier, „darf sich nicht darauf beschränken, auf Grund des Wortes Gottes gegen diese schwere Verirrung (den Materialismus) zu zeugen, was freilich die Hauptsache ist: sie muß auch auf sie eingehen, muß sie aus ihr selbst widerlegen, muß auch das Buch der Natur zu deuten und aus ihm die Herrlichkeit des Schöpfers zu erweisen suchen". —

boliken von Bähr, Dursch und Friedreich hier erwähnt zu werden, von welchen zwar nur die des Erstgenannten zugleich eine wenigstens theilweise speculative Verarbeitung und verklärende geistige Durchdringung ihres theologisch-symbolischen Stoffes — und zwar in wahrhaft origineller und ächt wißenschaftlicher Weise — unternimmt*); — indessen doch auch die Arbeit des katholischen Aesthetikers Dursch, trotz ihrer mit unkritischer Geschmacklosigkeit verfahrenden, rein reproducirenden und referirenden Methode, nicht Unerhebliches wenigstens für die Geschichte der mittelalterlichen Allegorese und symbolischen Naturtheologie leistet, und das etwas wißenschaftlicher gehaltene Friedreich'sche Werk, das die Grenzen der biblischen Symbolik in keiner Weise einhält, auch nicht einzuhalten beabsichtigt, sich durch Mittheilung zahlreicher einzelner Proben altheidnischer, orientalischer und christlicher Natursymbolik, wie sie zum Behufe der Vergleichung mit derjenigen der Offenbarung immerhin von bedeutender Wichtigkeit sind, verdient macht**). Wie die vorher erwähnten Theologen auf die theosophischen und im engeren Sinn naturtheologischen Leistungen früherer Jahrhunderte zurückgehen, so schließen sich diese, bald mehr den ästhetischen, bald mehr den eigentlich theologischen Gesichtspunkt festhaltenden Symboliker (zu denen noch Menzel, Piper, Gräße u. A. gerechnet werden können)***) den früheren Sammlern naturtheologischen Stoffes, namentlich einem Glassius, und den mittelalterlichen Symbolikern, wie Petrus Capuanus u. s. w. an. Vgl. §. 8 und 13. —

*) Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2 Bde. — Vortrefflich sind namentlich die hier in Betreff der Baustoffe der Stiftshütte, der Kleidungsstoffe der Priestertracht, der verschiedenen sonstigen Figuren, Farben und Geräthschaften des alttest. Cultus gegebenen Deutungen. —

**) Dursch, Symbolik der christlichen Religion, 2 Bde.; Friedreich (Arzt, Verfaßer der „Realien zur Iliade und Odyssee" 2c.): „Die Symbolik und Mythologie der Natur", Würzburg 1859.

***) Menzel, christliche Symbolik; Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst; Gräße, verschiedene Aufsätze über Symbolik der Farben, der Edelsteine, der Pflanzen, der Thiere — in Romberg's Zeitschrift „die Wißenschaften", 1857 und 1858. —

Drittes Capitel.

Princip der Naturtheologie: die Hoffnung.

§. 24. Die Hoffnung als Princip der Naturseite des religiösen Bewußtseins überhaupt.

Forschen wir nach einem religiösen Begriffe, der geeignet wäre, einer wißenschaftlichen Entfaltung der Naturtheologie (in dem Cap. 1 bezeichneten, vollen und concreten Sinn) zur Grundlage zu dienen, in ähnlicher Weise wie die Dogmatik sich auf dem Princip des Glaubens, die Ethik auf dem der Liebe erbaut, so drängt sich uns mit fast unausweichlicher Nothwendigkeit derjenige der Hoffnung als solcher auf. Denn die Hoffnung ist vor allen Dingen die Grundbestimmtheit alles religiösen Lebens und Strebens überhaupt, sofern dasselbe nach der Seite seines Naturzusammenhangs ins Auge gefaßt wird. Sie ist derjenige Factor des religiösen Bewußtseins, in welchem sich deutlicher, als in irgend einem andern, die Antheilnahme auch der Natur des Menschen an seinem persönlichen Gemeinschaftsverhältnisse zu Gott ausprägt; dasjenige, was der natürliche Mensch als sein Eigenstes mitherzubringen darf zur Begründung seines Lebensbundes mit der Gottheit, während alles übrige hiezu Erforderliche ihm geschenkt werden muß. Die Hoffnung theilt der Mensch, gleich den Leidenschaften und der Verzweiflung, auch mit den Thieren, — eine Bemerkung, die schon Thomas v. Aquin, nicht ohne tiefsinniges Verständnis für die Bedeutsamkeit dieses Thatbestandes, machte*). Denn zu

*) Summa theol. II, 1, qu. 40.

hoffen, d. h. nach einem geliebten, aber nicht besessenen Gute sich sehnend auszustrecken*); in demüthig gebückter und gleichsam lauernder Stellung auf die künftigen Dinge zu harren und vorwärts zu schauen — welches die etymologische Grundbedeutung des Worts „hoffen" in zahlreichen Sprachen ist**) — ist allen lebendigen Creaturen dieser Welt wesentlich. Auch die gesammte niedere Ktisis hat ἀποκαραδοκία***), harrt und sehnt sich nach verklärender Befreiung von dem, um der menschlichen Sünde willen ihr auferlegten Joche der Knechtschaft; und so ist die Hoffnung des Menschen überhaupt, zumal aber diejenige des Christen, im Grunde nichts anderes, als der ihm zukommende natürliche Antheil am Seufzen der Creatur; indem wir hoffen, und zuallermeist, indem wir in specifisch christlicher (verheißungsgläubiger) Weise „auf unseres Leibes Erlösung warten", sehnt sich in uns die Ktisis nach ihrer Verklärung, vollzieht sie in uns ihr ängstliches Harren, Seufzen und Aechzen auf höchster Stufe und höchster Potenz, Röm. 8, 19—25.

Man könnte sich wundern, daß der HErr, der so viel vom Glauben und der Liebe handelte und beide mit solchem Nachdruck anempfahl und forderte, die dritte theologische Haupttugend so gar sehr zu vernachlässigen, ja fast zu ignoriren scheint. Wie er

*) Vgl. Thomas a. a. O.: „Die Hoffnung ist das Mittlere zwischen der Liebe zu etwas nicht Besessenem und der Sehnsucht darnach". —

**) So jedenfalls beim griechischen ἐλπίζω und κυπτάζω, welchem lat. cupio und deutsch „hoffen" entsprechen; desgleichen bei den hebräischen, ein Hoffen oder Vertrauen bezeichnenden Wörtern קוה, בטח, חול und יחל ꝛc., welche sämmtlich in der Grundbedeutung des „Sich windens oder drehens", des „Sich bückens oder duckens" übereinkommen; während καραδοκέω (aufgerichteten oder vorwärts gereckten Hauptes anschauen — vgl. Luc. 21, 28: ἀνακύπτω), σκέπτομαι, ex-spectare und sperare, spähen, hebr. צפה, שבר, שעה, נבט, chald. סבר, אורד ꝛc. zunächst vom Grundbegriffe des eifrigen Vorwärtsblickens (des Spähens und Speculirens) ausgehen. — Vgl. eine eingehendere etymologische Untersuchung über diesen Gegenstand in meiner Dissertat. „De vi ac notione vocabuli ἐλπὶς in N. To." (Giss. 1856), Cap. I, p. 1—11, bes. p. 10.

***) Paulus hat dieses Wort zweimal gebraucht, das einemal vom Harren der Creatur, das anderemal, neben ἐλπίς, von seiner Hoffnung. Vgl. Röm. 8, 19 mit Phil. 1, 20.

denn das Wort ἐλπίς niemals, das entsprechende Verbum ἐλπίζω nur einmal, und hier von einer niederen Hoffnung, in Bezug auf rein irdische Dinge, gebraucht*); auch mittelst keines anderen synonymen Ausdrucks die Pflicht der christlichen Hoffnung darzulegen oder einzuschärfen sich getrieben fühlt, — etwa in der Weise, wie er Joh. 6, 29; 13, 34 diejenigen des Glaubens und der Liebe hervorhebt —; kurz, wie er wohl zur Geduld, der practischen Unterlage der Hoffnung (Luc. 8, 15; 21, 19; Matth. 10, 22; 24, 15), auch wohl zum Getrostsein (Joh. 16, 33), zur Freude in Trübsalen (Matth. 5, 12; Luc. 6, 23), zum Aufschauen und Erheben der Häupter (Luc. 21, 28), aber nirgends zum Hoffen ermahnt. — Der Grund für diese auffallende Erscheinung dürfte indessen nicht allzu schwer in richtiger Weise anzugeben sein. Er wird sich auf das Nächste mit der Ursache der verwandten Thatsachen berühren, daß Christus — nach dem Evangelium wenigstens — weder jemals gelacht (wohl aber öfters geweint), noch auch zum Lachen aufgefordert hat; daß er ferner nie zum Musiciren ermahnte, wiewohl seine Apostel dieß öfters thun (Jacob. 5, 13; Col. 3, 16; Eph. 5, 19); daß er endlich niemals zum Fortschreiten in weltlicher Cultur und Wißenschaft aufforderte, noch auch jemals von einstigen Fortschritten des Menschengeschlechts auf diesen Gebieten weißagte**). Es erklärt sich alles dieß daraus, daß es dem Erlöser während seiner Erdenwirksamkeit vor allem darauf ankommen mußte, im Gegensatze zu dem ohnehin schon sattsam geweckten, ja nur allzu wachen Hoffnungssinne und Zu-

*) Luc. 6, 34. Vgl. das ἀπελπίζοντες im folg. Verse, was des Zusammenhangs wegen, wahrscheinlicher durch „zurückerwarten", als durch „verzweifeln" zu erklären sein wird, wiewohl der herrschende Sprachgebrauch die letztere (auch von Meyer vorgezogene) Uebersetzung mehr begünstigt.

**) Vgl. Martensen, Dgm. §. 152. Anm.: „Gerade weil der Grundgegensatz des Lebens vor dem HErrn dasteht als Gegensatz zwischen dem Himmelreich und dieser Welt, weißagt er nichts vom Fortschreiten des Menschengeschlechts in Cultur und Bildung ..... Die Mächte der Cultur und der Bildung sind Zwischenmächte, welche ihre Bedeutung nur durch ihr Verhältnis zu den beiden Principien erhalten, die um die Herrschaft in der Geschichte kämpfen und um welche das Menschenleben bewußt oder unbewußt sich bewegt".

kunftsstreben seiner Jünger, den Schwerpunkt aller Heilsentwicklung als bereits in der Gegenwart gelegen, als bereits in Seiner persönlichen Erscheinung, in dem Einen, was Noth thut, in Buße und Glaube gegeben nachzuweisen*). Selbst nachdem er in seiner Auferstehung die „Wiedergeburt der Menschheit zu einer lebendigen Hoffnung" vollzogen hatte (1. Petr. 1, 3), hielt er es, offenbar aus eben jenem Grunde, für die letzten Tage seines irdischen Wirkens immer noch für räthlicher und nöthiger, an erneuter und fortgesetzter Grundlegung des Glaubens zu arbeiten, als etwa die Hoffnung auf seine Wiederkehr in Herrlichkeit zu nähren (vgl. Luc. 24, 39; Joh. 20, 20. 27 mit Apg. 1, 6—8). Er konnte dieß letztere Geschäft um so getroster der Zeit nach seiner Erhöhung zum Himmel und dem pflanzenden, pflegenden Zeugnisse seiner Apostel überlaßen, als er wohl wißen mußte, wie deren ganze geistige Strebkraft, schon in Folge ihrer natürlichen, nationalen Mitgift und Urbestimmtheit, ihre Richtung auf die Zukunft seines Reiches nehmen, ja wie sie eher das Leben, als die Hoffnung auf die Erlösung Israels und die Vollendung des Heils laßen würden (vgl. Apg. 1, 6; Röm. 9, 3 rc.). Diese ihre natürliche Geneigtheit zu hoffen wohl erkennend und dieses Durchdrungen- und Getragensein ihres ganzen inwendigen Lebens vom Geist der Hoffnungen Israels in ihren Herzen lesend, durfte er alles angelegentlichere Dringen auf die Tugend der lebendigen Hoffnung für etwas ebenso Ueberflüßiges ansehen und es mit gleichem Rechte der sich von selbst verstehenden natürlichen Weiterentwicklung seiner Heilsgemeinschaft anheimgeben, wie die Sorge um die übrigen natürlichen oder rein menschlichen Factoren des sittlichen Gemeinschaftslebens der Seinen, um das Gedeihen der christlichen Kunst und Wißenschaft, des bürgerlichen Gewerbes und Verkehrs, oder gar der geselligen Freuden und des heiteren Lebensgenußes. Er mußte wißen, daß sich dieses alles von selbst machen würde, ohne viele Anregung, Aufmunterung oder Unterweisung; ebenso mußte er aber auch wißen, daß es ein viel nöthigeres Geschäft für ihn sei, die Flamme der Liebe auf dem Heerde ihrer Herzen anzufachen und zu unterhalten, als sie, die ohnehin schon

*) Vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 56. (2te Auflage).

sehnsuchtsvoll Harrenden, noch stärker zur Ausschau in die Zukunft anzutreiben; daß es sich weit mehr darum handle, ihren Hoffnungen die rechte Begründung und Richtung zu ertheilen, als überhaupt einen hoffnungsfähigen und hoffnungserfüllten Lebensgrund in ihnen zu wirken; daß die Hauptsache die sei: wie er selber, Christus, zum Grund, Inhalt und Ziel ihres Hoffens werde und auf diese Weise als persönliches Princip ihres neuen Lebens Gestalt in ihnen gewinne. Wir erblicken die Früchte seiner hierauf gerichteten bildenden und erleuchtenden Thätigkeit, wenn wir seine Jünger Ihn, den in verklärter geistleiblicher Allgegenwärtigkeit unter ihnen Weilenden, einerseits als in ihnen wirksamen neuen Lebensgrund (Gal. 2, 20; 4, 10; Col. 1, 27), andrerseits als die persönliche Substanz ihres Hoffens (1. Petr. 3, 15), als Den, der persönlich ihre Hoffnung sei, bekennen hören (Col. 1, 27; 1. Tim. 1, 1; Polycarp an die Phil. C. 8); wenn wir auch sie — bei aller Gluth der Begeisterung, mit der sie dem Kommen des HErrn entgegenharren — doch nirgends die ἐλπίς (als ἐντολή, gleichwie Glaube und Liebe eigentliche ἐντολαί sind: 1. Joh. 3, 23; Gal. 5, 6; 1. Tim. 1, 5 ꝛc.) anbefehlen oder vorschreiben, sondern überall nur zu einer besonderen Form und Art der Handhabung derselben, als einer schon vorausgesetzten Lebensrichtung, ermahnen sehen*); wenn wir endlich gewahren, wie auch sie die ὑπομονὴ ἐν τοῖς θλίψεσι, die μακροθυμία, die ächte πίστις und ὑπακοή als unerläßliche Grundlagen und Bedingungen der rechten Christenhoffnung einschärfen und so stets die gehörige innige Beziehung zwischen dem Glaubens- oder Heiligungsleben als dem Werke der Gnade, und dem Hoffnungsleben als dem Werke der wiedergeborenen Natur in dem Menschen herzustellen suchen (s. besonders Röm. 5, 2—5; 12, 12; 2. Theß. 1, 4; 1. Tim. 2, 15; 6, 11; 2. Tim. 3, 10; Tit. 2, 2; Hebr. 6, 10—12; 1. Joh. 3, 3 ꝛc.)**).

Doch wozu dieses alles? — Zu keinem anderen Zwecke, als

---

*) Also zum Hegen einer festen, einer freudigen, einer lebendigen, einer nüchternen, heiligen, seligen und völligen Hoffnung. Vgl. in meiner oben angeführten Abhandlung S. 70—78 den Abschnitt: „de attributis spei christianae“.

**) A. a. O. S. 46—49.

um zu zeigen, daß Hoffnung die geschichtlich-natürliche Grundbestimmtheit des christlichen Bewußtseins, die aus dem Judenthum überkommene Urform des religiösen Lebens und Strebens der Christenheit, ja die natürliche Grundäußerung alles religiösen Lebens überhaupt sei. Nicht bloß an Israel ist dieß ersichtlich, diesem Volke der „Verträge und der Verheißungen", diesem Geschlechte „derer, die auf Christum zuvor gehofft" (Röm. 9, 4; Eph. 1, 12)*), aus dem Mysterienwesen, dem Todtencult, den gesammten Gottheits- und Jenseitslehren fast aller heidnischen Naturreligionen leuchtet dasselbe Verlangen nach einem Höheren und Beßeren, die nämliche Erwartung einer Vergeltung als alles bestimmender Grundton hervor. Und wenn Paulus die Heiden einmal als „die, so keine Hoffnung haben", bezeichnet, so versäumt er nicht, in näher bestimmender Weise dabei anzudeuten, inwiefern sie die Hoffnungslosen seien: sofern sie nämlich „ohne Gott leben in der Welt"; sofern und soweit sie, als wahre ἄθεοι, den lebendigen Gott verleugnet haben, der allein positive hoffnungerzeugende Verheißungen gibt (s. Eph. 2, 12 und vgl. 1. Theſſ. 4 ,13). Religiöse Hoffnungen überhaupt wird er ihnen — abgesehen von den materialistischen Epikuräern und andern Leugnern des Jenseits — so wenig haben absprechen wollen, als er das Vorhandensein aller religiösen Glaubenserkenntnisse oder Gewißensregungen bei ihnen zu bestreiten gemeint war (Apg. 17, 28; Röm. 2, 14). —

Wie könnte auch irgend eine religiöse Stimmung oder Lebensäußerung eines Erdenbewohners gedacht werden, ohne den Factor der Hoffnung als wesentliches Moment darin, — und zwar als von Seiten des Naturbedürfnisses her grundlegendes Moment, als auf Lebensvollendung mittelst Schauens und Genießens der Gottheit ausgehender Urtrieb! Ist doch das Hoffen ein Grundzug alles geschöpflichen Lebens überhaupt, vom vegetabilischen an, dessen mittlere Grundfarbe kraft der objectivsten selbstredenden Symbolik das allgemeingültige Emblem der Hoffnung ist, bis zu dem der Engel, welche es gelüstet, die Geheimnisse Christi zu schauen und die Be-

*) A. a. O. S. 29 u. s. w.; über die Stelle Eph. 1, 12 insbesondere S. 32. 33, und dazu die Recension im Theolog. Literaturblatt zur Allg. KZtg. 1858, Nr. 35.

kehrung des Sünders zu erleben (vgl. Hiob 14, 7 mit 1. Petr. 1, 12; Luc. 15, 10)! Ist doch „bei allen Lebendigen Hoffnung", also daß „ein lebendiger Hund beßer ist, denn ein todter Löwe" (Pred. Sal. 9, 4), und mit dem scheinbar starren und todten Ei gleicherweise die concentrirteste Fülle des Lebens (Luc. 11, 12), wie die fröhliche Osterhoffnung der Kirche symbolisirt werden kann!*) Und weisen doch alle Geschäfte, Künste, Berufe und Lebensstellungen der Menschen in hundertfältiger Weise auf die Hoffnung als unentbehrlichen, ausgleichenden und versüßenden Factor hin: vom Spiele des Kindes bis zum Wirken und Schaffen des bejahrten Geschäftsmannes; vom bangen und doch freudigen Harren der Mutter bis zum ernsten Sehnen des lebenssatten Greises; von der niederen Arbeit des Schiffers oder des Landmanns bis zu den mächtig in die Geschicke der Völker eingreifenden Unternehmungen des Feldherrn, des Gesetzgebers, des Königs!

Anmerkung. Die am Schluße angedeuteten Hauptstände, -Geschlechter und -Altersstufen der Menschheit, besonders der Ackersmann, der Seefahrer, das schwangere Weib, haben von Alters her als Lieblingsbilder der Veranschaulichung des Wesens der Hoffnung, insbesondere der christlichen, dienen müßen. Zur Grundlage dienen in dieser Hinsicht allen kirchlichen Schriftstellern die biblischen Stellen 1. Cor. 9, 10; Jac. 5, 7; Joh. 16, 21 u. s. w.; auch wohl Apg. 27, 20. Der tiefliegendste Grund dafür, daß namentlich die Bilder vom Ackersmanne und von den Schmerzen der Gebärerin sich vorzugsweise eignen zur Symbolisirung des Hoffens, ergibt sich aus der Betrachtung von 1. Mos. 3, 16–19, wie überhaupt aus der steten engen Verknüpfung der auf die Ernährung und der auf die Erzeugung bezüglichen Functionen, denen, seit dem in Folge des Sündenfalles ausgesprochenen göttlichen Fluche, nicht minder eng verbundene, sich wechselseitig bedingende Leidens- und Genesungszustände correspondiren. — Besonders schön führen von Aelteren die angedeuteten Hauptvergleiche aus: Cyprian Ep. 52, p. 75; Makar. Homil. 14, 1; 26, 11; Zeno v. Verona, Sermo de fide, spe et caritate und Salvian, adv. avarit. III, p. 67. 68; de gubernat. Dei IV, p. 67. — Herrlich sagt Zeno: „Tolle spem, torpet humanitas tota. Tolle spem, artes virtutesque universae cessabunt. Tolle spem et interempta sunt omnia. — Quid facit ad literatorem puer, si literarum non sperat fructum? Quid ratem profundo gurgiti nauta committit, si ei nun-

*) Vgl. was Maximus Confessor in seiner Predigt περὶ ἐλπίδος (Serm. 38), wie es scheint aus Gregor v. Nazianz, anführt: „Εὖ ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μόνιμον, ἡ πρὸς Θεὸν ἐλπίς· τὰ δὲ ἄλλα πάντα οὐχί ἐστι τῇ φύσει, ἀλλὰ νομίζεται".

quam lucrum, nunquam portus desideratus occurrit? Quid miles, non dicam horridae hyemis, aut torridae aestatis injurias: sed seipsum contemnit, si gloriae spem futurae non gerit? Quid agricola semina spargit, si sudoris sui praemium non colligit messem? Quid Christianus credit in Christum, si promissum sibi ab eo perpetuae felicitatis tempus non credit esse venturum"? — Trefflich auch Salvian: „Omnia denique in rebus humanis spes futurorum agunt. Vita quoque ipsa haec temporaria nonnisi spe alitur ac sustinetur. Ideo enim terris frumenta credimus, ut cum usuris credita recipiamus. Ideo in vineis labor maximus ponitur, quia homines spes vindemiae consolatur. Ideo negotiatores thesauros suos emtionibus vacuant, dum venditionibus sperant esse cumulandos. Ideo navigantes vitam ventis ac tempestatibus credunt, ut spebus votisque potiantur. Et quid plura? Pax quoque inter feras ac barbaras gentes spe innititur et fide adstipulante firmatur. . . . . . Totum denique, ut dixi inter homines spebus agitur. Solus Deus est, de quo desperatur" etc. — Vgl. auch die ähnlichen Stellen bei Theophilus ad Autol. I, 13; Arnobius, adv. gentes II, p. 47; Eusebius, Or. de laudd. Constantini c. 7, p. 623 u. s. w. — Wundervoll ist sodann, was Luther in den Tischreden sagt (Bd. 58, S. 379): „Alles, was in der ganzen Welt geschieht, das geschieht in Hoffnung. Kein Ackermann säete ein Körnlein aus, wenn er nicht hoffte, es sollte aufgehn und Saat daraus werden. Kein junger Gesell nähme ein Weib, wenn er nicht hoffte, Kinder mit ihr zu zeugen. Kein Kaufmann oder Tagelöhner arbeitete, wenn er nicht Gewinn und Lohn davon hoffte und gewartete u. s. w. Wie viel mehr fordert uns die Hoffnung zum ewigen Leben"! — Vgl. desselben Predigt von der seligen Hoffnung, Bd. 19, S. 343; auch ebendaselbst S. 105 u. s. w. — Und wem fallen hier nicht die köstlichen Verse ein, mit welchen Schiller einmal die Hoffnungen des Säemannes (in der Glocke), sodann die der verschiedenen Altersstufen der Menschen verherrlicht:

„Es reden und träumen die Menschen so viel
Von beßeren künftigen Tagen;
Nach einem glücklichen goldenen Ziel
Sieht man sie rennen und jagen.
Die Welt wird alt und wird wieder jung,
Doch der Mensch hofft immer Verbeßerung!

Die Hoffnung führt ihn ins Leben ein,
Sie umflattert den fröhlichen Knaben,
Den Jüngling begeistert ihr Zauberschein,
Sie wird mit dem Greis nicht begraben;
Denn beschließt er am Grabe den müden Lauf,
Noch am Grabe pflanzt er — die Hoffnung auf!" —

§. 25. Die Hoffnung als Princip der propädeutischen Naturtheologie.

Ist, wie wir eben zu zeigen versuchten, die Hoffnung nichts anderes, als die natürliche Lebensgrundlage alles Gottesbewußtseins überhaupt und neben den sich unter einander verklagenden und entschuldigenden Gedanken des Gewißens das alle Religion überhaupt, auch schon die bloß natürliche, bedingende und hervorrufende Bedürfnis des Menschen, so wird sie auch das Princip der „natürlichen Theologie" im gewöhnlichen Sinne oder der rein propädeutischen (abstracten) Naturtheologie bilden, gleichwie das Gewißen Princip der Conscientiartheologie oder der wißenschaftlich entfalteten notitia Dei naturalis interna ist. Denn „auf Hoffnung" durchforscht auch schon der vom Bedürfnisse tieferer wißenschaftlicher Gotteserkenntnis getriebene Heide auf dem Standpunkte seiner Naturreligion die Wunderwerke der Schöpfung. Hoffnung, Sehnsucht nach harmonischer Totalerkenntnis der in ihren Werken offenbaren Gottheit war es, welche einen Varro dazu antrieb, die Sphären des Kosmos nach dem Vorgange hellenischer Weltweisen zu einem speculativen Gesammtbilde zusammenzufaßen und solcher Speculation den Namen einer „natürlichen Gotteslehre" beizulegen. Hoffnung ist aber auch das treibende Grundprincip bei der intellectuellen Arbeit des christlichen Physikotheologen, der, vermöge einer durch Kunst oder Gewohnheit bewerkstelligten Abstraction von den ihm wohlbekannten Wahrheiten der Gottesoffenbarung, mit erstrebter oder vermeinter Voraussetzungslosigkeit die Schriftzüge der allmächtigen und allweisen Gottheit im Buche der Natur zu erkennen, oder auch nur ihr Vorhandensein auf dem Wege sinniger Zweckbetrachtung zu erweisen sucht. Nur eine völlig skeptische, und ebendarum gleich unwahre wie unnatürliche „natürliche Theologie", wie etwa die eines Hume, wird, aller Hoffnung baar und nur ihren, durch die Unsichtbarkeit Gottes unterhaltenen Zweifeln nachgehend, in der Idee Gottes und der Unsterblichkeit fort und fort nichts als Probleme erblicken und so, statt sehnsüchtig auf der Leiter teleologischer Weltbetrachtung aufwärts zu Gott zu klimmen, die unterwärts zum Ziele der Verzweiflung und des vollendeten Unglaubens führende Straße des abstracten Sensua-

lismus einhalten. Dagegen sahen wir alle Vertreter einer positiveren physikalischen Propädeutik der Gotteslehre, — Theologen und Nichttheologen; Augustin, Calvin und Paley, wie Ray, Haller und Oersted — mit dem wärmsten Interesse eines sehnenden Gemüthes und einer gottbedürftigen Vernunft nach Evidenzen für die lebendige Selbstbezeugung Gottes, nach wachsender Gewißheit von seinem weltregierenden Dasein, nach endlicher Befriedigung ihres Verstandes durch genügende Belege für seine einzelnen Hauptattribute forschen und streben. Und zwar dieß um so reiner und kräftiger, um so bestimmter und klarer, je inniger ihr ganzes Bewußtsein auch außerdem schon vom Geiste Gottes durchdrungen, je vollständiger die Erleuchtung war, die ihrem Herzen, Gewißen und Ideenleben schon ohnehin aus dem Urquell der Offenbarung zugefloßen. Wie wir denn sowohl Ray, als Paley ihre Physikotheologieen mit ganz anderen Hoffnungen, als die in der Regel die Vertreter ihres Standpunkts beschäftigenden, und von ihnen selbst vorher behandelten, schließen sehen: mit Hinweisungen auf die Unsterblichkeit nicht nur, sondern auf die Auferstehung des Leibes, wie sich dieselbe in den Symbolen des Naturlebens vorbildlich abschatte; und mit Erwartungen einer einstigen vollkommneren, schauenden Erkenntnis dessen, der das Glauben und Harren der Ihn redlich Suchenden nicht unbelohnt laße. Es ist dieses, nicht bloß hier, sondern öfter vorkommende Hinüberschwanken vom Standpunkte der abstracten Naturtheologie auf den der concreten — (gleichsam eine unwillkürliche Libration des lumen naturae, durch welche die Glorie des lumen gratiae am Rande zum Vorschein kommt) — ein höchst bedeutsamer Fingerzeig, der uns auf den Stufenunterschied zwischen dem Ideenkreiße oder Hoffnungsleben des bloß propädeutischen und dem des positiv-biblischen, offenbarungsgemäßen Naturbetrachters hinweist. Jener entspricht dem von der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott losgetrennten Standpunkte des bloßen vernünftigen Weltbewußtseins, wie es auch die beßeren Heiden hatten, namentlich ein Plato und Aristoteles (denn war nicht auch ihnen Gott der unsichtbare, ja sogar mehr oder weniger persönlich gedachte Inbegriff des urbildlich Wahren, Schönen und Guten, mit anderen Worten der Macht, Weisheit und Güte?); dieser dagegen entspricht dem

Standpunkte des christlichen Bewußtseins, dessen Glaube auch Hoffnung auf Gott ist, nämlich auf den menschgewordenen und einst zum Gerichte und zur Vollendung wiederkehrenden Gott (1. Petr. 1, 21)*). Die Hoffnungen des abstracten Physikotheologen reichen gerade bis an den Himmel, seinen Herrscher und seine Herrlichkeit hinan; die auf dem Offenbarungsglauben begründete concrete Speculation des positiven Naturtheologen dringt, gleich jenem Hebr. 6, 19 beschriebenen Anker, hinein bis in das Inwendige des Vorhangs, ja bis in das Herz Gottes, des nicht bloß Allmächtigen, Allweisen und Allgütigen, sondern auch Heiligen, Gerechten und Barmherzigen. Die Hoffnungen jener ersteren Art sind nur unsichere, keimartige, ohnmächtige; die der letzteren aber lebendige, selige, vollkommene, die nicht zu Schanden werden laßen, weil sie mit aller Plerophorie und Parrhesie des Bekenntnisses geeinigt sind (1. Petr. 1, 3. 13; Tit. 2, 13; Röm. 5, 4; Hebr. 3, 6; 6, 11). Jene bezeichnen das Kindesalter, diese das christliche Mannesalter (Eph. 4, 13) der natürlichen Theologie.

§. 26. Die Hoffnung als Princip der concreten naturtheologischen Speculation.

Die immer noch in Gestalt von Fragezeichen auftretenden Hoffnungen und Postulate, mit welchen die abstracte humanistische (oder auch deistische) Naturtheologie ihre Arbeit beschließt, stellt der schriftgläubig über die Natur speculirende Denker, in kräftige Ausrufungszeichen, in energische Affirmationen und lebendige Doxologieen verwandelt, schon an den Anfang seines Werkes. „Ein schriftgelehrter Geist liest im Buch der Werke den Inhalt des Wortes der Offenbarung". Die Hoffnungen, welche ihm der Anblick der Schöpfungswunder erweckt, sind nicht unbestimmte Abstractionen, vage Möglichkeiten und mehr oder weniger unsichere Schlüße von

*) Ich kann das ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν an dieser Stelle nicht anders übersetzen, als Weiß (Petrinischer Lehrbegriff, S. 42 ꝛc.; 298 ꝛc.) gethan hat: „auf daß euer Glaube auch Hoffnung sei zu Gotte". Der ganzen vorhergehenden Argumentation wäre die Spitze abgebrochen, wollte man die Stelle anders faßen. Vgl. meine angeführte Abhandlung S. 43. 44.

sichtbaren Erscheinungen auf eine unsichtbar wirkende Ursache, die bald näher, bald ferner, bald persönlicher, bald neutraler, bald abgezogener, bald weltinnerlicher und lebenskräftiger vorgestellt wird. Daß ein Gott sei und wer dieser Gott sei, steht dem positiven Naturtheologen von vornherein fest; nur um das nähere Wie? und Was? dieser Gottheit, um ihre Naturbestimmtheit und Eigenschaftung, um die Fülle und den Grund ihres Wesens handelt es sich ihm. Es ist also ein durch die biblische Offenbarung bereits wesentlich eingeschränkter Kreiß von Möglichkeiten (Ideen), über welchen er sich ahnend, denkend, abschätzend zu verbreiten, und in welchen er sich hoffend zu vertiefen hat. Seine Versuche, die Tiefen der Gottheit zu ergründen, sind keine leeren Vermuthungen; sein Sehnen nach Erkenntnis und Ergreifung des göttlichen Wesens auch von seiner Naturseite her ist kein regelloses, ungegründetes: er hofft auf Grund unverbrüchlich fester Verheißungen; er streckt sich aus, Gott und seinem ewigen Leben entgegen, mit einer Hoffnung, die im sichersten Ankergrunde gnadenvoller Offenbarung, Unterweisung und Zusage ruht. —

Denn es fehlt nicht an den ausreichendsten und sichersten Andeutungen über die Art, wie der Gottheit auf diesem Wege nahe zu kommen sei. Natur und Schrift zusammengenommen, jene durch diese gedeutet und diese durch jene erläutert, bilden die Vorrathskammer und Quelle, den Grund und die Handhabe, auf welche der Naturtheologe sein von seliger Hoffnung getriebenes Erkenntnisstreben zunächst und in erster Linie zu stützen hat. Es ist nicht bloß eine schöne Idee oder ein geistreicher Einfall, was fast alle die im vorigen Capitel abgehörten Zeugen christlicher Naturtheologie von der sichtbaren Schöpfung als dem Spiegelbilde des unsichtbaren Gottes aussagen, sondern eine im Worte und Geiste der Offenbarung aufs tiefste begründete Wahrheit, für welche sich ein vollgültiger Schriftbeweis führen läßt. Schon die von Paulus Röm. 1, 20 gelehrte Erkennbarkeit „des unsichtbaren Wesens, der ewigen Kraft und Göttlichkeit Gottes aus den Werken" mittelst intellectualer Anschauung*) setzt im Grunde die Bedeutung der Creatur als eines Spiegelbildes der Gottheit voraus;

*) Diesen Begriff drückt das *νοούμενα καθορᾶται* aus.

und daß der Apostel dieselbe in der That als solchen ansehen konnte, dafür läßt sich geltend machen, daß schon der Verfaßer des Buchs der Weisheit, ein freilich platonisirender Schriftsteller, sagt, daß die Schönheit und Größe der Geschöpfe ihren Urheber analogisch (Luther: „als im Bilde") erkennen lehre*). Wir suchen zwar vergeblich nach einer Schriftstelle, in welcher ausdrücklich gesagt wäre, daß der Kosmos oder die Ktisis ein Abbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) sei, oder auch, daß das sichtbare Universum als nichts anderes, denn der Leib (oder auch das Kleid, die Hülle) der Gottheit anzuschauen sei, wie J. Böhme scheinbar pantheistisch, und Th. Rohmer in wirklich pantheisirender Weise lehren**); wohl aber ist es deutliche Schriftlehre, daß in Christo, d. i. nach seinem Bilde, der das wahre Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist (Joh. 14, 9; 2. Cor. 4, 4; Col. 1, 15), alle Dinge geschaffen seien (Col. 1, 16)***). In Christo, der persönlichen Weisheit, dem Urbilde und „Erstgeborenen aller Creatur" (Col. 1, 15) schaut Gott die ganze Welt als sein Bild an. Ist Er, der Erstgeborene, Gottes Bild, so werden es auch die übrigen

*) Weish. 13, 5: ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς τῶν κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.

**) Vgl. oben §. 14 und §. 23. Am ersteren Orte wurde hinsichtlich Böhme's bereits bemerkt, daß er den Ausdruck „Leib Gottes" nur symbolisch verstehe und eine Natur Gottes, die ewige Weisheit, als unmittelbaren Leib Gottes von diesem niederen, zeitlichen unterscheide. Nicht so Rohmer, der ja den Raum geradezu in Gott hineinverlegt.

***) Es liegt durchaus keine Nöthigung vor, das ἐν αὐτῷ hier instrumental zu faßen. Die schon von den Scholastikern, von Bengel, Neander, Olshausen, Böhmer, Bähr u. s. w. befolgte Erklärung der Stelle von einer Erschaffung des Universums nach Christi Bilde, (in und nach der Idee Christi) bleibt also in ihrem Rechte (gegen Meyer ꝛc.) — Wenn Luther in einer Predigt über Joh. 1 (Bd. 10, S. 175) die Lehre von einer idealen Präexistenz der Schöpfung in Christo, als der urbildlichen Ideenwelt oder dem Logos im platonischen Sinne, als unschriftgemäß verwirft, so kommt ihm dabei unsere Stelle nicht in den Sinn; in der speciellen Zurückweisung der Beziehung von Joh. 1, 3 und 4 auf die in Rede stehende Lehre ist er aber vollständig in seinem Rechte, da diese, schon von Augustin vorgenommene Beziehung nur bei Zuhilfenahme einer sehr gezwungenen Satzverknüpfung und Interpunction möglich ist.

Geschöpfe sein, die ja allesammt „sehr gut" geschaffen sind (1. Mos. 1, 31) und sämmtlich die Bestimmung „zu Christo hin" (*εἰς αὐτόν*, Col. 1, 16) an sich tragen*). Nur besteht nothwendig der große Unterschied zwischen der Gottbildlichkeit Christi und derjenigen der übrigen Geschöpfe, daß jener allein vollständiger Eikon, Gottes Ebenbild im absoluten Sinne ist, während die Creaturen nur relative (beziehungsweise) Gottesbilder sind, von größerer oder geringerer Aehnlichkeit mit dem Schöpfer, je nachdem sie eine höhere oder niedere, eine nähere oder eine entferntere Stellung auf der großen Wesensleiter oder „Natur-Pyramide" einnehmen**). Ebenbild Gottes kann außer dem Logos (und den Engeln, die als nicht in den Bereich der Natur gehörige Geschöpfe, hier nicht in Betracht kommen) nur noch der Mensch sein, als geistleiblicher Naturbeherrscher und ebendarum als vollkommenstes geschöpfliches Abbild des weltbeherrschenden Logos***). An seiner eigenen Persönlichkeit, vor allen Dingen an seinem Inwendigen oder seiner Seele hat der Mensch das unmittelbarste Spiegelbild der Gottheit, ein Spiegelbild, das in dem Maaße hellleuchtend und deutlich wird, als es im Lichte des menschgewordenen Gottessohns angeschaut und durch geistig-leibliche Gemeinschaft mit ihm in dieses sein Licht verkläret wird. — Aber auch die ganze niedere Creatur kann und soll im Lichte des Sohnes als ein Reflex oder Schattenbild des göttlichen Urlichts erschaut werden (vgl. Ps. 36, 10); sie muß im engsten Anschluße an Werk und Wort des Gottmenschen

---

*) Schon Augustin fand bekanntlich in dem Sehr-gut-Geschaffensein der Creaturen einen Beweis für deren Gottbildlichkeit. S. oben §. 5. — Wie könnte auch die höchste Weisheit etwas anderes schaffen, als ebenfalls Weises; die absolute Güte etwas anderes als relativ Gutes; die unendliche Macht etwas anderes als wenigstens endlich Mächtiges und Lebenskräftiges? —

**) Den letzteren Ausdruck gebraucht einmal Fr. Schlegel, Philos. d. Lebens, S. 127.

***) Auf der Identität der idealen Naturherrschaft des Menschen (Ps. 8, 6: „Alles hast du ihm unter seine Füße gethan") mit der physisch-ethischen Stellung des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur, oder, was dasselbe ist: auf der Identität der gottebenbildlichen Würde des ersten und derjenigen des anderen Adam beruht die Messianität des 8ten Psalms: vgl. Hebr. 2, 6—8; 1. Cor. 15, 27; Eph. 1, 22. —

als jener Complex von bedeutsamen Abbildern und Wahrzeichen (σημεῖα) der himmlischen Dinge, als jenes große einheitliche Analogon der göttlichen Welt erkannt werden, als welches sie uns vornämlich der johanneische Christus und der ganze Geist des johanneischen Evangeliums kennen lehrt. Namentlich ist es hier der tiefbedeutsame Gebrauch des Ausdrucks ἀληθινός (Joh. 1, 9; 6, 32; 7, 28; 15, 1; 17, 3; vgl. 6, 55) und die tiefsinnige Beziehung, welche Jesus zwischen den verschiedenartigsten Gegenständen der alltäglichen Sinnenwahrnehmung und gewissen seine gottmenschliche Person betreffenden übersinnlichen Wahrheiten auf dem Wege der zwangslosesten Anknüpfung herzustellen weiß (z. B. Joh. 2, 6. 7; 2, 19; 4, 10; 4, 32—34; 4, 35; 6, 27 ff.; 9, 5—7; 9, 39—41), welche uns auf diesen großartigen Parallelismus zwischen den irdischen und den himmlischen Dingen aufmerksam machen und bei tieferem Nachsinnen uns gleichsam Blicke in die geöffnete himmlische Welt und die aus ihr herabsteigenden Engelschaaren thun laßen (vgl. C. 3, 12; 1, 52). Physik und Ethik gehen in der Weltanschauung dieses Evangeliums gleichsam in eins auf. „Der Evangelist schaut Alles, Irdisches und Himmlisches, Geistiges und Sinnliches in Einer großen Einheit . . . So wird ihm Alles im Leben der Natur, sodann vollends Alles im geschichtlichen Leben Jesu eine Bildrede geistiger, wahrhafter, himmlischer Dinge, Vorgänge und Verhältnisse. Alles wird zum σημεῖον". Ja, aus Cap. 20, 31 geht hervor, daß man sein ganzes Evangelium eigentlich ein βιβλίον τῶν σημείων, ein Buch der Fingerzeige auf die in Christo begonnene gottbildliche Naturverklärung hätte nennen können*). — Aber auch nach den übrigen Evangelien trägt Jesu Lehrweise, besonders in ihren parabolischen Partieen und ihren Anknüpfungen tieferer Lehren an Vorkommnisse und Er-

*) Luthardt, das johanneische Evang. I, 239. 240. — Vgl. I, S. 24. 25. 61. 62. — Luthardt hat sich überhaupt um die Nachweisung dieses tiefsinnig symbolischen oder semiotischen Characters des Johannesevangeliums bedeutende Verdienste erworben und denselben auch schon in dem Sprachgeiste desselben nachgewiesen. Namentlich bemerkt er in Bezug auf das so überaus häufige Vorkommen der Vergleichswörter ὡς, καθώς, οὕτως rc. in dem Evangelium mit Recht S. 44: „Es ist der Geist der Analogie, der sich durch das ganze Evangelium, weil durch die in demselben dargestellte Sache, hindurchzieht". Vgl. S. 187.

scheinungen des gewöhnlichen Lebens (wie z. B. Matth. 4, 19; 18, 1 ff.; 19, 13 ff.; Luc. 11, 39 ff.; 14, 1 ff.; 21, 2 ff.), jenen Character der durchgängigen ethisch-anagogischen Weltbetrachtung und jenes Gepräge einer ebenso ungekünstelten, als großartigen, allumfaßenden Semiotik*). Und jener „Spiegel im Räthselworte" endlich, an welchen unsere dermalige stückwerkartige Erkenntnis gewiesen ist, bis daß das Schauen von Angesicht zu Angesicht eintrete (1. Cor. 13, 12) — was anderes wird Paulus mit ihm haben bezeichnen wollen, als die durch das weihende Werk und Wort des Gottmenschen zu einem Abbilde der zukünftigen Dinge verklärte gegenwärtige Welt, als dieses zeitliche Sichtbare, das uns jetzt noch als hemmende und verhüllende Schranke umgibt, einst aber Platz machen wird dem ewigen Unsichtbaren (vgl. 2. Cor. 4, 18), als diese, schon ursprünglich zum Abbilde der Herrlichkeit Gottes erschaffene, dann aber durch den Sohn Gottes von dem in sie eingedrungenen Verderben erlöste und mehr und mehr zu seiner urbildlichen Klarheit in steter Verneuerung zurückkehrende Natur?**) — Der Mensch selbst freilich ist der vornehmste Bestandtheil dieses Riesenspiegels der Gottheit und ihres ewigen Reichs***); er soll den hellen, zündenden Brennpunkt in ihm

*) In Bezug auf die Parabeln Jesu machte, wie wir §. 17 gesehen, schon Joh. Ludw. Ewald im Wesentlichen diese Wahrnehmung.

**) Vgl. Beck, Christliche Lehrwißenschaft, I, S. 47, der das ἔσοπτρον in 1. Cor. 13, 12 für „den das göttliche Leben und Wirken in Folge seines anerschaffenen Grundtypus und innerhalb desselben erneuter Offenbarungen abgestaltenden Weltorganismus" erklärt; auch Geß, Lehre von der Person Christi, S. 237: „Die materielle zeitlich-räumliche Welt ist der dunkle Spiegel, in welchem die Gottheit des überzeitlichen, überräumlichen Gottes zu unsrer Anschauung kommt"; — vgl. Rothe, Ethik, §. 474; Bähr, Symb. I, S. 11. — Im Wesentlichen richtig, nur etwas zu scholastisirend und äußerlich schematisirend, sagt schon Joh. Gerhard (Loci IX, p. 344. b) zur Erklärung jenes ἔσοπτρον, es sei ein dreifaches: 1) ipsa natura (Rom. 1, 20); 2) symbola, figurae et imagines externae (Gen. 32, 30 etc.); 3) verbum revelatum, tum litterale tum ὁρατόν, i. e. sacramenta. Der letztere Punkt ist freilich dem paulinschen Contexte fremd.

***) Schon Augustin, de trinit. XV, 8 erklärt den Menschen selbst, als Gottes Ebenbild, für jenes speculum 1. Cor. 13. — Ueber die schon bei mittelalterlichen Mystikern (z. B. Bonaventura, Vita S. Francisci; IX,

darstellen, und er vermag dieß in dem Maaße, als er „aufgedeckten Antlitzes die Klarheit des HErrn widerspiegelnd sich zu Seinem Ebenbilde verwandeln läßet von einer Klarheit zur anderen" (2. Cor. 3, 18); d. h. in dem Maaße, als sein hoffendes Hineinschauen in jenen großen Spiegel des Naturreichs kein Werk der müßigen Neugierde, oder gar der eitlen Selbstbeschauung, sondern ein lebenskräftiges Erkennen ist, verbunden mit der, aus der Gnade Christi kommenden und zu wachsender Gleichgestaltung mit Ihm führenden, innerlichen Aneignung seines Heilswerkes (vgl. 1. Joh. 3, 3).

Anmerkung. Sofern die Natur als ein Spiegel des göttlichen Wesens und der zukünftigen Welt angeschaut wird, steht sie in einem eigenthümlichen Gegensatze zu einem anderen Hauptspiegel der Offenbarung Gottes: dem Gesetze (Jacob. 1, 23—25). Und doch war dieser Gegensatz nur während der alttestamentlichen Periode, so lange Ein Theil der Menschheit ausschließlich dem Naturspiegel, der andere, kleinere, lediglich dem Gesetzesspiegel zugekehrt war, ein trennender und polarer. Christus, indem er selbst das persönliche Gesetz und die ideale Natur für die Menschen wurde, hat ihn ausgesöhnt und in der höheren Einheit seines urbildlich vollkommenen gottmenschlichen Personlebens aufgehoben. Hinfort ist Seine Herrlichkeit eben jenes „vollkommene Gesetz der Freiheit", in welchem man sich spiegeln muß (2. Cor. 3, 18; Jac. 1, 25): der Naturspiegel und der Gesetzesspiegel sind zum Gnaden- und Herrlichkeitsspiegel des Lichts der Welt verschmolzen. Vgl. Clemens Alex., Quis. div. salv., cap. 21. — Sofern nun wir, die in Christo vom Gesetze jener älteren zwiespältigen und unvollkommenen Weltordnung Losgekommenen, die Natur als die Bühne, auf der sich unser Leben fort und fort bewegt, christologisch anschauen und christlich zu verklären trachten, ist sie hinfüro unser Gesetz und ist unsere Stellung zu ihr eine derjenigen des alten Gottesvolkes zum Gesetze Mosis analoge. In der That läßt sich die christlich (offenbarungsgemäß) angeschaute und gehandhabte Natur nach den mannichfaltigsten Seiten und Beziehungen hin mit dem alttestamentlichen Gesetze in Parallele setzen, — eine für unseren Zweck, alle christliche Naturtheologie als eine, mit dem Lesen im Schöpfungsspiegel identische, ahnende und hoffende Anticipation des künftigen Lebens zu erweisen, keineswegs nutzlose Betrachtung. — Schon oben §. 11 sahen wir, wie Joh. Gerhard den triplex usus legis der Dogmatik auch auf das Verhältnis der Natur, freilich zunächst nur zu den Heiden, anwandte. Diese Analogie hat ihre tiefe Wahrheit auch auf dem Standpunkte der specifisch = christlichen, aposteriorischen Naturtheologie.

---

p. 766 in Actt. Sanctorum Oct. Tom. II) und dann besonders bei Leibnitz und Wolf vorkommende Auffaßung der einzelnen Weltwesen oder Schöpfungswerke als vieler einzelner Spiegel der göttlichen Dinge, vgl. schon §. 15.

Auch für die Christenheit hat die Natur, gleich dem Gesetze (Röm. 7, 7—25) vor Allem eine elenchtische Bedeutung. Sie hilft, bei concreter Betrachtung im Lichte des Glaubens, die Sündenerkenntnis mehren und verschärfen; sie kann die Sünde auch direct und positiv mächtiger machen, sofern sie zum Bösen gemisbraucht wird; sie kann dann zur verklagenden, verdammenden und peinigenden Hölle, zu einem Fluche und Joche des Todes, ähnlich dem des Gesetzes werden, zumal die individuelle Menschennatur, in der nichts Gutes wohnt, dieser Leib des Todes (Röm. 7, 18. 24). Aber sie schließt, gleich dem Gesetze des A. Bundes, auch eine Fülle gnadenvoller Verheißungen in sich, die jene rügende, strafende Wirkung nicht sofort und ohne Weiteres zum Tode werden laßen, sondern vielmehr schon vor ihrer Erfüllung tröstend, aufrichtend, stärkend und leitend zu wirken vermögen. Vermöge ihres segensvollen usus politicus und noch mehr vermöge ihres die reichsten Hoffnungen und die seligsten Vorschmäcke künftiger Freuden gewährenden usus didacticus gewinnt auch sie, wie das Gesetz Israels, alle Ansprüche darauf, als köstlichster Schatz, als heilsame Leuchte auf dem Wege, als wahre Speise u. s. w. verherrlicht zu werden. Vgl. den ebenso glanzvoll schönen, als tiefsinnigen 19ten Psalm, wo zuerst V. 1—7 die Herrlichkeit der Natur, dann die des Gesetzes gepriesen wird. — Die weiteren Hauptanalogieen laßen sich am besten an der Hand der verschiedenen Bilder entwickeln, unter welchen die Schrift das Gesetz darstellt und welche sämmtlich auch auf die Natur Anwendung erleiden können:

1) Das Gesetz ist ein Herr, ein Tyrann, dem die Menschen Sklavendienste thun (*δουλεύουσιν* — Röm. 6, 14 ꝛc.; 7, 2—6; Gal. 4, 3 ꝛc.). So gibt es auch einen knechtischen Naturdienst — ein *λατρεύειν τῇ κτίσει* Röm. 1, 25; ein *δουλεύειν τῇ κοιλίᾳ* Röm. 16, 18; *τῷ Μαμωνᾷ* Matth. 6, 24; Luc. 16, 13; *ταῖς ἐπιθυμίαις* Tit. 3, 3 ꝛc. — kurz eine *δουλεία τῆς φθορᾶς*, die dann letzlich wieder mit der *δουλεία τοῦ νόμου* zusammenfallen kann, gleichwie die die Menschen quälenden und knechtenden „schwachen und armseligen Elemente“ (Gal. 4, 3. 9) gleicherweise dem Gesetze, wie dem Kosmos angehören: denn die Satzungen des Gesetzes bestehen ja in kosmischen, äußerlichen, sinnlichen Dingen (vgl. Hebr. 9, 1 ꝛc.)

2) Das Gesetz ist ein Zuchtmeister auf Christum. Gal. 3, 24. 25; vgl. 1. Cor. 4, 15; Gal. 4, 2 ꝛc. Die Natur in ihrer durch den Erlöser verklärten und geheiligten Gestalt läßt sich, wenn auch nicht so, doch eine Schule, eine Erziehungsanstalt nennen, in welcher uns die reine Leiblichkeit des HErrn als vollkommenstes Vorbild voranleuchtet und der Logos gleichsam unser Pädagogus ist, der uns die lautere Milch des Lebens darreicht, uns züchtigt und zurechtweist, fördert und belehrt. Eine in älterer, strenger asketischer Form von Clemens v. Alex. in seinem Pädagogos (I, 6 ꝛc.) in freierer, weltförmigerer von Lessing mit Vorliebe fruchtbar gemachte Idee. — Außer Christus laßen sich auch die Apostel und Heiligen als die einzelnen Zuchtmeister und Lehrer in dieser Schule der gegenwärtigen Welt auffaßen; nicht minder aber in gewissem Sinne auch die niederen Creaturen; vgl. Luth. Tischrr. Nr. 147. („Da gehen unsere Prediger, die Milchträger, Butterträger ꝛc.“

— s. oben §. 10) und J. Arnd, Wahres Christenthum, IV, 2, C. 16: „und hat Gott also die Creaturen zu unsern Schulmeistern und Lehrern verordnet". — Die Rolle, die hier die lebendigen Geschöpfe im freien Tempel der Natur spielen, fiel im Gesetze des A. Bds. den zu besonderen Symbolen geweihten Creaturen zu, wie sie zum Stiftshüttenbau, zum Opferkultus 2c. gehörten. Denn „wo nur das Geistesleben in Geboten auftritt, da muß es sich überall durch eine entsprechende Symbolik, durch warnende, ermunternde, belobende und belebende Sinnbilder ergänzen". (Lange, die gesetzl. kath. Kirche 2c. S. 2). Wie viel freier und reicher ist nun doch die Symbolik der weiten Naturschule, als die der engen, dumpfen Gesetzesschule; ja wie viel deutlicher redend und unmisverständlicher.

3) Das Gesetz umschließt Israel wie ein Zaun, es absondernd von der Heidenwelt bis zur Fülle der Zeiten, Gal. 3, 23 (*ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι*); wie eine Hürde, die es trennt von den übrigen Schafen des Vaters, Joh. 10, 16; wie eine Mauer oder Zwischenwand (*τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*), Eph. 2, 14. Vgl. auch Jes. 30, 13; Ezech. 8, 7. 8; 13, 11. 14; desgl. Jes. 5, 1; Matth. 21, 33 2c. — So umgibt uns auch die Natur dermalen noch als eine Art von Zaun und Scheidewand, die uns trennt von der zukünftigen Welt, dem oberen Jerusalem, bis zur Zeit der Vollendung. Nur durch die enge Pforte des Todes passirt Einer nach dem Andern von diesseits dieser Mauer hinüber in die jenseitige Stadt um zu schauen von Angesicht zu Angesicht, was ihm hier verwehrt war.

4) Das Gesetz ist die Decke, die über Israels Angesichte hängt, (2. Cor. 3, 14); der Vorhang vor dem Allerheiligsten, den Christus sterbend zerriß, (Matth. 27, 51; Hebr. 9, 8 2c.). So läßt sich aber auch die gegenwärtige Natur als eine verhüllende Decke bezeichnen, als ein Schleier, hinter welchem sich Gott mit der Herrlichkeit seines Reiches verbirgt, „daß wir ihn suchen sollten, ob wir ihn fühlen und finden möchten" Apg. 17, 27. (Vgl. G. Jahn, die Natur im Lichte der göttlichen Offenbarung, S. 13). Wie jetzt die mannichfachen Gemälde auf diesem Vorhange uns eine Ahnung von dem zu geben vermögen, was dahinter verborgen ist, so wird dereinst nach Zerreißung auch dieses Vorhangs (Vgl. Offenbarung 11, 19) uns der Zutritt zum himmlischen Allerheiligsten mit seinen urbildlichen Heiligthümern selbst eröffnet sein. Denn

5) ist das Gesetz auch ein Kleid, nach Matth. 9, 16, wo Christus es als veraltetes und zerrißenes Kleid — wie gleich darauf als alten Schlauch, V. 17 — schildert. Auch die gegenwärtige Schöpfung umgibt uns wie ein Kleid, soll aber dereinst auch veralten, wie ein solches, Ps. 102, 26; Hebr. 1, 11 2c.

6) Hiezu kommt das äußerlich nahe verwandte Bild vom Buche (Megillah, Ps. 40, 9) des Gesetzes, dem die Bezeichnung des Himmels im Momente seiner schließlichen Zerstörung und Verwandlung als einer großen Buchrolle entspricht (Jes. 34, 4; Offb. 6, 14), sowie das Bild vom Buche der Natur, dem wir im vorigen Capitel bei so zahlreichen Vertretern theo=

logischer Naturbetrachtung begegnet sind. — Der bloße Buchstabe des Gesetzes tödtet (Röm. 2, 29; 7, 6; 2. Cor. 3, 3 rc.): so wohnt auch in den Naturwesen (den einzelnen Buchstaben, στοιχεῖα, des Naturbuchs) an sich, sofern sie vom belebenden Gottesgeiste und vom verklärenden Worte Gottes losgelöst sind, nichts als der Tod. — Das Gesetzesbuch hat im Laufe der Geschichte vielfache Verunstaltungen, Oblitterationen und Interpolationen erfahren (s. namentlich 2. Kön. 22 und 23): so liegt uns auch von dem herrlichen Naturbuche dermalen nur ein stark entstellter und von des Verderbers Hand vielfach interpolirter Text vor; es ist „ein Palimpsest, über den eine Feindeshand gerathen ist, die manchen theueren Schriftzug ausgelöscht oder undeutlich gemacht, manches Wort hineingetragen oder darübergeschrieben hat, das ursprünglich nicht hineingehörte", wie Kurtz (Bib. und Astr. S. 13) sagt. Vgl. Schlegel a. a. O. S. 173; Schubert, Symb. des Traums, S. 44; Ansichten von der Nachtseite der Naturwißenschaften, 4te Aufl. S. 259. 260. Auch schon Tertullian nennt den Satan öfters (z. B. de spectacc. cap. 2) einen interpolator, im Gegensatze zu Gott, dem creator. — Denkt man das Gesetz als eine auf steinerne Tafeln (2. Cor. 3, 3) geschriebene Urkunde, oder gar auf pyramidenartige Stelen eingegraben, wie die solonischen Gesetze in Athen, so paßt das Bild nur um so beßer zu der Analogie der großen Naturpyramide (s. oben). — Man wird alsdann daran erinnert, daß beide, das Gesetz und die Natur

7) auch als Warte veranschaulicht sein können; wie denn die Propheten, diese Wächter des Gesetzes und der Theokratie, zuweilen als von hoher Warte herunter spähend (daher צֹפִים) dargestellt sind, z. B. Jes. 21, 6—12; Jer. 6, 17; Ezech. 3, 17; Mich. 7, 4; Hebr. 2, 1; vgl. Am. 3, 6. So ist die gegenwärtige Natur, insbesondere die Erdennatur, für den hoffend nach dem Ende aller Dinge und den Geheimnissen der zukünftigen Welt ausschauenden Naturtheologen ebenfalls eine Warte, ein hochragender, ringsum freie Rundschau gewährender Standort und Ausgangspunkt für seine Hoffnungen, auf deren Fittichen er sein Herz voraussendet zu den goldnen Gassen des oberen Jerusalem. — So kann, wie

8) das Gesetz ein Weg ist, auf welchem der Fromme sicher wandelt vor Jehova oder an seiner Hand (Ps. 5, 9; 27, 11; 119, 14. 15. 30 rc.), auch die gegenwärtige Natur für den Menschen ein Weg zum himmlischen Vaterlande werden und zwar mit Rücksicht sowohl auf das in ihr wirkende Princip des Todes, dessen Straße Alle ziehen müßen, so lange diese Welt steht; als auch mit Beziehung auf Den, der da ist „der Weg und die Wahrheit und das Leben" und der uns „einen neuen und lebendigen Weg bereitet hat durch den Vorhang, daß ist, durch sein Fleisch" und ihn eingeweiht durch sein Blut (Hebr. 10, 22). Endlich

9) ist das Gesetz auch die rechte, helle Leuchte auf dem Lebenswege (Ps. 119, 105; Spr. 6, 23) und so kann auch das Naturlicht, wird seine Flamme anders gehörig angefacht und unterhalten durch das Licht der Verheißungen des Evangeliums (2. Petr. 1, 19; vgl. Joh. 1, 4. 9; 8, 12 rc.),

uns die wesentlichsten Dienste thun auf unsrer Wallfahrt zum Himmelreiche. Wiewohl beide Lichter, verglichen mit der Klarheit Christi, nur dunkle Spiegel, nur trübe, zum Theil trügerische Waßer*), nur leere Schattenriße der zukünftigen Dinge (Hebr. 8, 5; 10, 1; Col. 2, 17) und eitler, bald vergehender Glanz (2. Cor. 3, 7—11; vgl. 1. Cor. 7, 31; Hebr. 12, 27; Offb. 21, 22; 22, 5; Matth. 24, 35) sind.

§. 27. Die speculative (logische) Seite des naturtheologischen Hoffens.

Der erste und nächste Gebrauch, welchen der hoffende theologische Naturbetrachter jederzeit von dem in der Sinnenwelt ihm dargereichten Spiegel machen wird, ist derjenige der intellectuellen Anschauung oder speculativen Betrachtung der Herrlichkeit Gottes nach Maaßgabe der „tausend in einander verschlungenen Bildzeichen und Bildchen", welche zusammengenommen das ganze Riesenbild des Schöpfers und seiner himmlischen Welt ergeben**). Die Hoffnung ist überhaupt ihrer Grundlage und ihrem Ausgangspunkte nach vorerst ein intellectueller oder logischer Act. Denn auf Grund des christlichen Glaubens, den sie ja voraussetzt, erbaut sie jenen großartigen Syllogismus (Röm. 8, 32): „Gott hat seines eignen Sohnes nicht verschonet .... wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken?" Diese Schlußfolgerung bildet den Grundgehalt und das stärkste Motiv zu allem ächten christlichen Hoffen (vgl. Röm. 5, 8—10; 2. Cor. 1, 10; 2. Tim. 4, 17. 18). Da aber dessen Ziel wesentlich in dem Schauen Gottes, als letzter und höchster Stufe des Gelangens zur göttlichen Herrlichkeit besteht (s. 1. Joh. 3, 2; 1. Cor. 13, 12; 2. Cor. 5, 7; Col. 3, 4; 1. Petr. 5, 1; Jud. V. 24 u. s. w.), so wird das geistige Streben

---

*) Vgl. Scriver, Gotthold's zufäll. Andachten, Nr. 287 (der Baum am Waßer): „Das Wesen der Welt sammt aller ihrer Herrlichkeit ist wie dieses Bild des Baumes im Waßer. Mein Gott hat seine selige Herrlichkeit in den Geschöpfen entworfen, doch also als im Waßer; ich will sagen: Er hat alles mit Eitelkeit verbunden, daß der Mensch das Schattenwerk nicht lieben, sondern ein Verlangen nach dem himmlischen Wesen daraus schöpfen soll". — Aehnliche Gedanken äußert unter dem nämlichen Bilde Schubert in v. Meyer's Blätt. f. höh. Wahrheit, II, S. 79 ꝛc. (die Waßer des Scheins). —

**) Vgl. J. P. Lange, Pos. Dogm. S. 206. 221. 323.

des christlich Hoffenden, so lange dieser irdische Zustand währt, vor Allem seine Richtung auf jene im Gottschauen bestehende vollkommene theologische Erkenntnis nehmen. Sie wird das jenseitige Schauen von Angesicht zu Angesicht im Diesseits nach Kräften, wenn schon immer nach Maaßgabe des Glaubens, zu anticipiren trachten. Durch jene auf den Offenbarungsglauben gegründete, mit organischer Nothwendigkeit aus ihm hervorwachsende, concret-speculative Betrachtung der abbildlichen Weltwesen, welche bei den Mystikern des Mittelalters als contemplatio (consideratio), bei den Scholastikern als intellectus, bei den früheren Kirchenvätern, namentlich den Alexandrinern, als *γνῶσις* bezeichnet wurde*), wird sie ihrem Sehnen nach völliger Erkenntnis Gottes und der Geheimnisse seines Reichs einen wißenschaftlich entwickelten Ausdruck zu geben und so die ewige Seligkeit, die mit dem Gelangen zum unmittelbaren Anblicke der Gottheit beginnt, durch die hienieden allein mögliche abbildliche und merismatische Gotteserkenntnis in immer vollerem Maaße zu prälibiren suchen**). Indem sie sich hiebei an die einzelnen ethischen und kosmischen Abbilder der Gottheit, wie Natur und Geschichte sie darreichen, gewiesen sieht; sich also über den dunklen Schöpfungsspiegel herbücken (*παρακύπτειν*) muß, um mit Hilfe der Leuchte des Gottesworts das Licht des Dreieinigen schon hienieden in ihm zu erschauen, ist die Art ihres Erkennens so recht eigentlich eine katoptrische oder speculare, und eben darum eine speculative: denn wo andersher sollte der Gebrauch des Ausdrucks speculari, speculatio, wenigstens in der theologischen Bedeutung, die ihm bei den Mystikern und Scholastikern des Mittelalters eignet, kommen, als von speculum, der Spiegel, d. i. der sinnlich-natürliche Spiegel übersinnlicher, göttlicher Dinge?***) — Es steht aber nicht bloß so, daß alles wißen-

*) S. die Anmerkung 2. hinter diesem §.

**) Je mehr Fortschritt im hoffenden Erkennen Gottes, desto mehr Genuß seines Wesens und umgekehrt. Vgl. Matth. 5, 8; 2. Cor. 3, 18 und die schönen Worte St. Martin's: „Dans le veritable ordre des choses la connaissance et la jouissance de l'objet connu doivent marcher de concert“.

***) Vgl. die in Anmerk. 1 und 2 anzuführenden Stellen aus Hilarius und aus Bernhard v. Clairvaux. — Merkwürdig ist allerdings auf der anderen Seite auch der etymologische Zusammenhang zwischen speculatio

schaftlich entfaltete Hoffen nothwendig den Character der Speculation annimmt, sondern umgekehrt ist es aller Speculation auch wesentlich, zu hoffen, von Hoffnung und Sehnsucht zu ihrer Thätigkeit getrieben zu sein und in Hoffnung alle ihre Functionen zu vollziehen; — in Hoffnung nämlich der einstigen Bestätigung ihrer Aufstellungen durch das Licht der göttlichen Wahrheit. Die Speculation ist überhaupt nichts anderes, als die intellectuelle Seite des menschlichen Hoffens (dieses mit dem Streben zusammengefaßt); die theologische Speculation nichts anderes, als die intellectuelle oder theoretische (logische) Seite der christlichen Hoffnung: jene γνῶσις oder ἐπίγνωσις, welche Petrus in seinem zweiten Briefe seinen Lesern als Hauptobject ihres christlichen Strebens ans Herz legt, gleichwie er ihnen im ersten (der eine weniger eschatologisch belehrende, mehr practisch ermahnende Tendenz kundgibt), vorzugsweise die ἐλπίς anempfohlen*). Ueberhaupt ist die theologische Speculation in entsprechender Weise der concrete Inhalt und die normale Function der theoretischen Vernunft des Christen,

und spes, vermittelt durch das Diminutiv specula, die geringe, schwache Hoffnung, das sich z. B. bei Cic. Epp. II, 15; Plaut. Casin. II, 4; Salvian. adv. avar. III, 122 findet. — Sonst bedeutet specula die Warte, die Anhöhe, von wo aus man umher späht (σκοπιή). Auch bei der Ableitung von diesem Begriffe, — der wohl in der That eher, als speculum der Spiegel, der ursprünglichen Bedeutung des V. speculor zu Grunde liegen dürfte, — würde offenbar unsere Herstellung einer unmittelbaren Beziehung zwischen „Speculation" und „Hoffnung" gerechtfertigt bleiben. S. die Anmerk. zum vorigen §. Nr. 7. — Jedenfalls ist eine Zurückführung des Begriffs Hoffen auf den eines Schauens im Spiegel eine näher liegende und schriftgemäßere (s. 1. Cor. 13, 12. 13), als die übereilte und phantastisch gesuchte etymologische Beziehung, welche Baader zwischen den Begriffen „Spiegel" und „Wunder" herzustellen sucht, wenn er (Fragmm. zu einer Theorie des Erkennens, S. 1) sagt: „Das Erkennen, als vermitteltes Schauen oder als Durchschauen, ruht eben im wahrhaften Wunder. Daher die Worte: mirari, miraculum, miroir. In welchem Sinne Jacobi Recht hatte, zu sagen, daß alles Speculiren (Spiegeln) nur auf Enthüllung, d. i. Darstellung der wahrhaften Wunder (miracles — causes) gehe".

*) Bei gehöriger Erwägung dieser nahen Beziehung, die zwischen ἐλπίς und ἐπίγνωσις, als zwei wesentlich zusammengehörigen, sich gegenseitig zur Ergänzung dienenden Factoren, besteht, wird die Frage nach der

wie die lebendige Christenhoffnung die regelrechte, gottgewollte und schriftgemäße Thätigkeit seiner practischen Vernunft bildet. Denn wie der Glaube den Gipfelpunkt des christlich bestimmten Gemüthslebens; die Liebe aber die Vollendung des gottgemäßen menschlichen Wollens im Sinne Christi darstellt, so ist die Sphäre der zwischen beiden vermittelnden Hoffnung keine andere, als die vom Lebensgehalte der christlichen Gnade und Wahrheit erfüllte Vernunft, die Region der höchst realen, geistgezeugten und geistzeugenden christlichen Ideen, die göttlich gehobene, gelenkte, verklärte menschliche Intelligenz*). Hoffen ist der höchste, der eigentlichste Act der Intelligenz des Menschen, gleichwie Harren und in Geduld dem Gange der Weltentwicklung Zusehen (freilich nicht in müßiger Weise zusehen) die vornehmste und eigentlichste Erweisung der göttlichen Weisheit bildet**). An die göttliche Weisheit aber lehnt sich die Hoffnung des Christenmenschen vor allen Dingen

---

Möglichkeit der Abfaßung beider Schreiben durch eine Person mehr und mehr ihr scheinbar Bedenkliches verlieren, zumal wenn man auf die verschiedenen äußeren Anläße für die Entstehung beider die gebührende Rücksicht nimmt.

*) Theilweise wenigstens faßt das Verhältnis der drei paulinischen Cardinaltugenden so Hanne, Vorhöfe, III, S. 154 und 158, wenn er hier zuerst vom Glauben sagt, daß er sich „am unmittelbarsten in der Region des Gefühlslebens bethätige"; dann von der Liebe, daß sie entstehe, „indem der Glaube mittelst des Willens nach außen hin Gestalt und Ausdruck im Element der Handlung gibt"; S. 150 aber von Glaube, Liebe, Hoffnung sagt, daß „in jeder derselben der Geist alle drei Facultäten der Seele, nämlich Erkennen, Wollen und Fühlen, urvereinheitlich zur volltönigen Harmonie in sich zusammenfaße". Nur die specielle Beziehung der Hoffnung auf die intellectuelle Geistesthätigkeit bleibt also hier unvollzogen. — Dagegen faßt Hamann (der übrigens im 17ten seiner hierophantischen Briefe Glaube, Liebe, Hoffnung als „die drei paulinischen Grazien", und das Christenthum als „ihre schönste Himmelstochter" bezeichnet) den Glauben offenbar zu einseitig theoretisch, die Hoffnung aber zu einseitig practisch im niederen Sinne auf, wenn er (Golgatha und Scheblim. S. 68) sagt: „Glaube und Zweifel wirken auf das Erkenntnisvermögen des Menschen, wie Furcht und Hoffnung auf seinen Begehrungstrieb" u. s. w.

**) Mit Beziehung auf die geduldig zuwartende, anordnende und einer stetigen Entwicklung Zeit laßende göttliche Weisheit, wie sie in der providentiellen Leitung des Naturlebens sichtbar wird, sagt Paley,

an; in sie vor Allem trachtet sie sich zu vertiefen, in ihr geheimnisvolles Leben und Weben, in ihr gnadenvolles Wirken und Walten strebt sie hineinzuwachsen, wie die grüne Pflanze sich allewege der Sonne zukehrt und ihrem segnenden Lichte entgegenwächst. Je beßer ihr dieß gelingt, je völliger sie in diesem Sinne zunimmt, desto vollkommner erweist sie sich auch als die Tugend der christlichen Weisheit, jener Weisheit nämlich, welche Paulus im 2ten Cap. seines ersten Briefs an die Korinther beschreibt, und die im Gegensatze zur Menschenweisheit und Menschenvernunft, — von der sie als Thorheit geschmäht wird — durch den Geist Gottes erleuchtet die Tiefen der Gottheit, sowie die von keinem Auge gesehene, von keinem Ohr gehörte, in keines Menschen Herz gekommene Herrlichkeit des künftigen Gottesreichs zum Gegenstande ihres Forschens macht (1. Cor. 2, 7—13; Eph. 1, 17. 18)*).

Anmerkung 1. Als ältesten Zeugen für unsere wesentlich theoretische Auffaßung des Begriffs der Hoffnung können wir schon Philo nennen, der (de Abrah. p. 2 u. f. w.) die Elpis nebst der Pistis, welche nur die Vollendung, den höheren Grad des Hoffens darstelle, als didaskalische (aus Unterricht stammende, theoretische) Tugenden, der Metanoia und Agape als den asketischen, und der Dikaiosyne und Eusebeia als den physischen (habituellen) gegenüber stellt. — In der Kirche wird dann die Hoffnung fast immer als wesentlich praktische Tugend, meist als Vorstufe, seltener als Consequenz und Vollendung des Glaubens (wie 1. Petr. 1, 21 und auch noch Polyc. ad Philipp. c. 3) behandelt und ebendarum theils mit φόβος oder timor, dieser offenbar niederen Tugend (s. 1. Joh. 4, 18), zusammengestellt; theils muß sie dieser letzteren ganz weichen. Dieß letztere ist z. B. schon der Fall bei Hermas Mandat. XII, 3 und bei Clemens von Alex. Strom. II, p. 384 (προηγεῖται μὲν πίστις, φόβος δὲ οἰκοδομεῖ, τελειοῖ δὲ ἀγάπη), wo die

---

Nat. theol. II, p. 19: „Expectation is the proper act of intelligence". Es läßt sich dieß aber mit gleichem Rechte auch bezüglich der menschlichen Intelligenz sagen.

*) Man beachte auch, daß Christus, der gleicherweise das Hauptfundament, wie das vornehmste Ziel des christlichen Hoffens ist, (s. meine oben angeführte Abhandlung S. 40 und 68) sowohl als die persönliche absolute Weisheit (Matth. 11, 19; Luc. 11, 49; 1. Cor. 1, 24. 30), wie als die persönliche Elpis der Christen (Col. 1, 27; 1. Tim. 1, 1) bezeichnet wird. — Für die richtige Auffaßung der christlichen σοφία, als einer wesentlich eschatologischen, „die Verhältnisse des künftigen Messiasreichs" betreffenden Tugend, vgl. Meyer zu 1. Cor. S. 48.

Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung, wie bei dem gleich unten zu erwähnenden Fulbert v. Chartres, geradezu in die andere: Glaube, Liebe, Furcht übergegangen ist; doch findet sich bei Clemens häufig auch jene erstere Dreiheit (ἡ ἁγία τριάς, wie er sie Strom. IV, 495 D nennt). Einmal stellt er Hoffnung und Furcht (nebst Geduld) als die nothwendigen Unterstützungsmittel (συλλήπτορες) des Glaubens zusammen, p. 373 B. Diese Combination wird besonders beliebt in der Folge, namentlich in der mystischen Allegorese und den moralischen Paränesen der mittelalterlichen Schriftsteller. So sagt Anselm von Canterbury, Exhortatio ad contempt. temporall. (Opp. p. 191 D): „Sic spera misericordiam, ut metuas justitiam; sic te spes indulgentiae erigat, ut metus gehennae semper affligat". So schon Isidor v. Sevilla: „Timere debemus, ne per spem, quam Deus promittit nobis, perseveranter peccemus"; so Agobard v. Lyon (Ep. ad. Ebbonem de spe et timore), der das Verbot 5. Mos. 24, 6, den oberen und den unteren Mühlstein nicht zugleich als Pfand wegzunehmen, auf die nothwendige Zusammengehörigkeit von Furcht und Hoffnung deutet: „quia in mente sua nihil sanum pertractare potest, quem aut timor sine spe premit, aut spes sine timore levat". (Aehnlich auch die Melitonische Clavis bei Dursch, Symb. II, 418). Vgl. ferner Fulbert's v. Chartres Gedicht: de timore, spe et amore (in der Bibl. Max. T. XVIII, p. 50); Hildebert v. Tours zu Jes. 35. Serm. I, wo Furcht und Hoffnung als die zwei mystischen Kühe bezeichnet sind, welche die Bundeslade der Kirche aus dem Philisterlande zurückbringen; Gottfried v. Vendome (Bibl. Max. T. XXI, p. 81 G), der Furcht und Hoffnung die zwei Führer nennt, welche die reuige Magdalena zu Jesu Füßen hingeführt hätten; Hugo v. St. Victor (de arca morali III), nach dem der Baum der Weisheit durch Furcht gesäet wird, durch Hoffnung aber grünt; auch Abälard, Comm. in Ep. ad Rom. p. 622 und Bernhard v. Clairvaux öfters, z. B. in den Sentenzen (p. 483 L), wo er die beiden Flügel, mit welchen die Seraphim Jes. 6 flogen, auf Furcht und Hoffnung deutet; de modo bene vivendi, Serm. II. Bei allen diesen ist es eine immer wiederkehrende Moral: „Spes sine timore praesumtio; timor sine spe desperatio est". — Eine speculativ wißenschaftliche Verwerthung des Begriffs Hoffnung ist bei dieser rein dienenden Stellung und einseitig praktischen Bedeutung, wie sie ihr auch noch im älteren Protestantismus, ja größtentheils bis auf die neueste Zeit zuertheilt wird, nicht wohl möglich; sie kann, so gefaßt, nicht in der Weise Princip eines speculativen Systems werden, wie dieß bei Glaube und Liebe möglich geworden ist. Soll es eine christliche Hoffnungslehre, ein wißenschaftliches System der christlichen Hoffnungen geben können — und daß dieß nicht bloß möglich, sondern nothwendig ist, dürfte die immer zunehmende Wichtigkeit der biblisch-prophetischen Theologie, der Apocalyptik, der Lehre von den letzten Dingen gerade in unseren Tagen zu besonders deutlicher und allgemeiner Erkenntnis zu bringen geeignet sein — so wird die Hoffnung (als der subjective Factor oder das anthropologische Princip der Eschatologie) nothwendig einerseits theoretischer, andrerseits mit größerer Bestimmtheit als den Glauben voraussetzendes, nicht bloß propädeutisches, sondern ausbildendes und darstellendes Moment des christlichen Bewußtseins ge-

faßt werden müßen. Es gilt also in die schon von Paulus eingeschlagenen Bahnen zurückzulenken, nach welchem die rechte, gottgewirkte christliche Weisheit (das πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως) darin besteht, daß man wiße, welches da sei die Hoffnung der göttlichen Berufung und der herrliche Reichthum des göttlichen Erbes unter den Heiligen, Eph. 1, 17. 18; in Petri Fußstapfen gilt es zu treten und mit ihm einer verklärenden Steigerung des Glaubens zu vollkommener Hoffnung auf die bei der einstigen Offenbarung Christi darzureichende Gnade nachzutrachten (1. Petr. 1, 13. 21); mit ihm gleicherweise die lebendige Hoffnung auf Grund der Auferstehung Jesu Christi von den Todten, wie die innerlich aneignende Erkenntnis (ἐπίγνωσις) der Gnadenwege Gottes zum Kern und Stern alles christlichen Lebens und Strebens zu machen (vgl. 1. Petr. 1, 3; 3, 15 mit 2. Petr. 1, 2. 3; 3, 18). — Hie und da ist dieser solidarische Verband zwischen Elpis und Gnosis auch schon in der vergangenen theologischen Entwicklung der Kirche richtig erkannt und gewürdigt worden. So gibt der Verfaßer des Barnabasbriefs C. 1. als Zweck seines Schreibens an seine Leser an: „ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν“ (vgl. 1. Petr. 1, 21) und bezeichnet gleich darauf als erstes und grundlegendes Hauptmoment dieser (nach ihm vor Allem in tieferer Einsicht in die weißagende Typik der Schrift und Natur bestehenden) Gnosis die Hoffnung auf das künftige Leben, zu welcher dann der Anfang dieses Lebens und seine Vollendung hinzukommen müßten. Aehnlich äußert sich über die Bedeutung der Hoffnung zuweilen Clemens v. Alexandrien z. B. Strom. IV, 495 C, wo als die drei Stufen, auf denen der Christ zu seiner Lebensvollendung aufzusteigen habe, die διδασκαλία (nebst dem φόβος), die ἐλπίς und die ἀγάπη bezeichnet werden; II, p. 371 und 373, wo er jene Stelle aus Barnabas anführt und die Hoffnung ausdrücklich als den Glauben voraussetzendes Moment auffaßt (ähnlich p. 383 D, wo er die Hoffnung als den vorwärts in die Zukunft schauenden Glauben bezeichnet); endlich VII, p. 745 A, wo er die drei Begriffe πίστις, ἐλπίς und γνῶσις in der Art zusammenstellt, daß die Gnosis geradezu als die Grundlage, als das Bewirkende der Elpis erscheint. — Hieher gehört es auch, wenn Hilarius v. Poitiers die christliche Hoffnung der künftigen Herrlichkeit als eine auf die Betrachtung des verklärten Leibes Christi gegründete speculatio beschreibt (Tractat in Ps. 118, Opp. p. 438: „in cujus glorificato corpore, quod in coelestem gloriam transformatum est, spei nostrae honorem speculamur, humilitatis nostrae corpore in gloriam corporis sui conformando“.) und wenn Zeno v. Verona in seiner Predigt über Glaube, Liebe, Hoffnung sagt: „Spes ex fide est; fides spei substantia est et spes fidei gloria, quoniam praemium, quod spes habet, fides meretur: quae quidem pro spe pugnat, sed sibi vincit“. Vgl. auch Bernhard, Serm. V sup. Cantic. und Luther, Tischrr. Nr. 936, wo der Glaube als Analogon der Dialectica, die Hoffnung als Analogon der Rhetorica gefaßt ist. Doch faßt Luther in dieser ganzen Stelle den Glauben zu einseitig doctrinär, als Erkenntnis, Weisheit und Klugheit; die Hoffnung aber zu einseitig practisch, als Geduld und getrosten Muth in Trübsalen, wenn schon er sie dem ersteren keineswegs unterordnet; — ein seit Augustin

(de doctr. christ. II, 9: „Scripturae continent fidem moresque vivendi, spem scil. et caritatem, — wo also die Hoffnung neben der Liebe als Hauptmoment oder Inbegriff der mores vitae, der virtutes, oder bona opera erscheint) in der ganzen abendländischen Theologie sehr beliebt gewordener Lehrtropus, der, sofern das geduldige Hoffen als ein verdienstvolles gefaßt wurde, der semipelagianischen Denkweise des Katholicismus vorzüglich gut entsprach (s. z. B. Petrus Lombard. Sentt. III, dist. 26. und vgl. dagegen Calvin, Instit. III, 2, 42) und deshalb auch in das Tridentinum übergegangen ist (Sess. VI, can. 11 sqq.). Viel richtiger die griechische Kirche, welche bekanntlich ihre Orthodoxa confessio nach den drei Haupttugenden der πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη disponirt hat, im zweiten dieser Abschnitte aber die 7 Bitten des Vater Unsers und die 9 Makarismen der Bergpredigt abhandelt, die eigentliche Sittenlehre (den Dekalog) dem dritten Hauptstücke „Von der Liebe“ anheimstellend. Auch die Definition der Hoffnung, die sie gibt, zeigt, wie sie deren intellectuelle Seite wohl zu würdigen weiß: „Ἡ ἐλπίδα εἶναι ἕνα θάῤῥος ἀληθινὸν πρὸς τὸν θεὸν διδόμενον εἰς τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ θεοῦ ἔμπνευσιν καὶ φωτισμόν, διὰ νὰ μὴν ἐπελπισθῇ ποτὲ ἀπὸ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ“ u. s. w. (p. 194. 195 edit. Normann.). — Das organische Hervorwachsen der Hoffnung aus dem Glauben, ihr inniges Geeintsein mit diesem und den ebendeshalb ihr eignenden intellectuellen oder rationellen Character hat von älteren Protestanten besonders treffend hervorgehoben Joh. Arnd, nach welchem die Hoffnung „aus dem Glauben entsprießt“, ja nichts anderes ist, als „der geduldige, beständige, wartende Glaube bis ans Ende“. (Wahres Christenthum, Vorr. und II, C. 50.) An letzterer Stelle §. 9 sagt derselbe: „Der Mensch muß durch Vergleichung der Zeit und der Ewigkeit geführt werden zur rechten seligen Hoffnung; er muß vom Wandelbaren und Vergänglichen der zeitlichen Dinge auf die Ruhe der Ewigkeit ausschauen und in geduldiger Erwartung sich hinkehren lernen“. (Aehnliche Hinweisungen auf die Nothwendigkeit intuitiver aufmerksamer Betrachtung der Schöpfungswerke für den Hoffenden finden sich auch schon bei Luther, z. B. Pred. am Nikolaustage über Luc. 12, 35—40, Bd. 15, S. 34. 35). — Vgl. sodann was der ältere Fichte in seiner Schrift: Ueber die Bestimmung des Menschen (am Schluße des Buchs vom Glauben) über die Nothwendigkeit der Verklärung des Glaubens zu hoffender Betrachtung der diesseitigen Welt sagt: „O diese höheren Sphären, wie sie so ahnungsvoll mir entgegenwinken, so oft ich mit dem Blick der Hoffnung die stille Mitternacht durchziehe .... O, sie kann uns nicht täuschen, diese Hoffnung, die aus dem Glauben stammt und mit der Liebe wächst; sie wird so gewiß zur Erfüllung kommen, als der Glaube alle Gläubigen zu Gliedern Eines Leibes unter Einem Haupte zusammenfaßt .... Im Lichte der glaubensverklärten Hoffnung werde ich mich einst an meinem Sterbebette von seligen Engeln Gottes umringt sehen, welche meine schlafumhüllte Seele sanft und lind hinübertragen „zu dem Berge Zion, zu der Stadt des lebendigen Gottes“ u. s. w. (Hebr. 12, 22 u. s. w.) Es verschwindet vor meinem Blicke und versinkt die Welt, die ich noch so eben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der

Ordnung und des Gedeihens, welche ich in ihr schaue, ist sie doch nur der Vorhang, durch den eine unendlich vollkommenere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem diese sich entwickeln soll. Mein Glaube tritt hinter diesen Vorhang und erwärmet und belebt diesen Keim. Er sieht nichts Bestimmtes, aber er erwartet und hofft mehr, als er hienieden faßen kann und je in der Zeit wird faßen können". — Wahrlich, ein um seiner wahren Begeisterung willen begeisterndes Zeugnis von der Herrlichkeit der christlichen Hoffnung, und aus dem Munde des idealistischen Pantheisten Fichte, der damit so manchen realistischen Theisten unter den Dogmatikern der Gegenwart, die zum größten Theile dem Begriffe der Hoffnung neben dem des Glaubens und der Liebe noch nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu laßen verstanden haben, als beschämendes Beispiel vorgehalten werden kann. Denn was schon ein Zwingli (Werke Bd. I, 327) und ein Christian Thomasius (bei Schröckh, Allgem. Biogr. V, 325), ein Jeder dieser Beiden von seinem eigenthümlichen Standpunkte aus, vollkommen richtig und schriftgemäß betont hatten: daß Glaube, Hoffnung und Liebe in einander, ja eins sein: daß also „jede von diesen drei Tugenden zugleich die andere sein" müße und somit „auch die Hoffnung" als selig machendes Princip (Röm. 8, 24; Tit. 2, 12) zu gelten habe:*) diesen tiefsinnigen Gedanken verschmäht die Mehrzahl der positiven Theologen unserer Zeit immer noch in dem Grade durch ernstliche praktische Verwerthung und Befolgung als Wahrheit anzuerkennen, daß man fortwährend nur Glaube und Liebe, mit Ausschluß der Hoffnung, als Grundbestandtheile des christlichen Lebens und als alleinige Hauptfactoren des katechetischen Lehrstoffs ansehen zu müßen meint (s. z. B. Nitzsch, Pract. Theol. I, 160; II, 206; auch I, 173; II, 1. 72 u. s. w.; nur bei den Grundbestandtheilen des christlichen Cultus wird die Hoffnung ausdrücklich miterwähnt: II, 300); daß man sogar „biblische Hoffnungslehren" schreibt, ohne auch nur irgendwie eine wißenschaftliche Darlegung der Begriffe ἐλπίς, ἐλπίζειν, ἀπεκδέχεσθαι u. s. w. als der subjectiven Factoren des Hoffnungslebens der Schrift darin zu bieten (so Lessing, „die Hoffnung des Christen gemäß der biblischen Hoffnungslehre dargestellt", Stuttgart 1858); kurz daß man überhaupt zu einer vollständigen, genügend entwickelten Eschatologie gelangen zu können meint, ohne die Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreichs in gleicher Weise zum anthropologischen Ausgangspunkte dieser Wißenschaft zu erheben, wie man längst im Glauben das Materialprincip der Dogmatik, in der Liebe das der Ethik erkannt und anerkannt hat. Nur in Beck's christlicher Lehrwißenschaft finde ich diesen gerechten Ansprüchen der christlichen ἐλπίς in der richtigen Weise Genüge geleistet. Die

*) Thomasius sagt a. a. O.: „Wie wenn nun heute einer aufstünde und sagte: die Hoffnung macht selig? Was würde da für ein Lärm werden? Meine Sittenlehre sagt mir: Glaube, Liebe, Hoffnung machen selig, auch die Hoffnung. Wo eins mangelt, da ist auch das andere nicht".

Physik, d. i. im Wesentlichen die Eschatologie, wird hier S. 33 bezeichnet als „die in Christo als die Erlösung auf Hoffnung beseligende Wahrheit; die über uns und in uns vollendete göttliche Liebe als verklärende Beerbung des Lebens". Diese Bezeichnung läßt jedenfalls eine innigere Durchdringung des objectiven Verheißungsstoffes der Eschatologie mit dem subjectiven Elemente des hoffenden, ahnenden und sehnenden Verheißungsglaubens erwarten, als dieselbe gewöhnlich in den eschatologischen Partieen der Dogmatiken stattzufinden pflegt, wo in der Regel nur im ersten Paragraphen der Lehre von den letzten Dingen des Begriffs der christlichen Hoffnung gedacht wird, und dann kaum mehr (s. z. B. Nitzsch, Syst. §. 209. 210; Martensen, §. 273; auch Hahn, Lehrb. des christlichen Glaubens, der die Novissima zwar unter dem Titel: „die Hoffnungen der Kirche" abhandelt, ohne indessen viel mehr darin zu bieten, als das herkömmliche Material der biblischen Weißagungen). Doch arbeiten auch die neueren Vertreter und Befürworter der „biblisch-prophetischen Theologie" zum großen Theile dem Ziele einer reicheren Entfaltung und wißenschaftlichen Verwerthung der christlichen Hoffnung mehr oder minder bewußt entgegen, z. B. Weiße, Philos. Dogm. I, S. 131; Auberlen, Daniel, S. 93—101; Kurtz, Bibel und Astr. S. 49. 50; Delitzsch u. s. w.

Anmerkung 2. Die verhältnismäßige Vernachläßigung, welche nach unsrer, in der vorigen Anmerkung gegebenen kurzen historischen Uebersicht der speculativen oder scientifischen Seite der christlichen Hoffnung bei den meisten wißenschaftlichen Repräsentanten der kirchlichen Vergangenheit widerfuhr, wurde wenigstens hie und da, namentlich bei den Vertretern der altkirchlich-orientalischen Gnosis und einem Theile der mittelalterlichen Mystiker und Scholastiker, durch um so nachdrücklichere wißenschaftliche Entwicklung und Verwerthung der nahe verwandten Begriffe der religiösen Erkenntnis, Betrachtung oder Speculation einigermaßen wieder gut gemacht. Diese Erkenntnis erscheint wesentlich als ein andächtiges Hineinschauen in die Herrlichkeit Christi, wie es z. B. Clemens von Rom 1. Cor. 36 beschreibt; oder als prophetisches Anschauen Gottes im hl. Geiste, wie es Irenäus adv. haer. IV, 37 darstellt*); oder als Aussicht auf das einstige selige Schauen Gottes; als das, auch der heidnischen, insbesondere der platonischen Philosophie eignende Trachten nach dem unmittelbaren Anblick der Gottheit, auf welches Justin d. Märt. Dial. 221, 222 hinweist. Bei Origenes bildet dieses sehnende und strebende Harren auf künftige vollkommene Gotteserkenntnis das bewegende Grundprincip aller Lehre und Speculation, den eigentlichsten Inhalt seiner

*) Er unterscheidet hier ein dreifaches Schauen Gottes: das der Propheten im A. Bd., das des Christen im Glauben durch den hl. Geist und das vollendete der verklärten Seligen: „Potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive; videbitur autem et in Regno coelorum paternaliter" etc.

γνῶσις ἐπιστημονική. Mittelst dieses gnostischen Strebens sucht er bereits hienieden das Schauen Gottes, diese αἴσθησις θειοτέρα, zu prälibiren (C. Cels. VII, 34; vgl. I, 48); entwirft er auf der Tafel seines Herzens gleichsam einen Schattenriß zu einem dereinst von Christo in farbenvoller Lebendigkeit auszuführenden Gemälde der künftigen Herrlichkeit (De principp. II, 11, 4). Zu den Hauptobjecten dieses Trachtens nach schauender theologischer Erkenntnis rechnet Origenes: völlige Einsicht in das Wesen der Person Christi und des menschlichen Geistes; in die Bedeutung der 12 Stämme Israels, der jüdischen Feste und Zeiteintheilung; in das ganze alttestamentliche Opferritual; in die tiefsten Gründe der Natur, z. B. in den Grund der Unterschiede zwischen den Waßer-, Luft- und Landthieren, der Zerlegung der Creatur in so unendlich viele einzelne Species, der Begabung gewisser Wurzeln und Kräuter mit entweder heilenden oder schädlichen Kräften; in das Wesen und die Bedeutung der gefallenen Engel; in die einzelsten Akte der göttlichen Vorsehung, auch in das, was in der Luft, der Stätte der Christo entgegen zu rückenden Frommen, vorgehe 2c. 2c. (ebendas. 5. 6). Nach längerem Zwischenaufenthalte zuerst im Paradiese, das noch auf Erden liegt und gleichsam ein Lehrsaal für die zum Schauen Gottes Hinanstrebenden sein wird; dann in der Luft — so hofft Origenes —, werden dann die frommen Gnostiker durch die himmlischen Sphären oder Wohnungen bis zum Sitze Gottes selbst durchdringen, wo ihnen letztlich auch noch alle Wunder der Sternenwelt und ihrer Beziehungen auf die Geschicke der Menschheit in untrüglicher Klarheit enthüllt, und somit eine allumfaßende, rein geistige, völlig adäquate Erkenntnis aller Dinge im Lichte der göttlichen Weisheit als höchste Seligkeit zu Theil werden wird (ebendas. 7). — Man sieht, das ist Hoffnung, wiewohl Origenes es nicht so nennt; das ist ächte, gottbegeisterte, in feuriger Sehnsucht nach der himmlischen Heimath erglühende und doch mit dem regsten Interesse auch den Schönheiten dieser Welt zugekehrte naturtheologische Speculation; Speculation im eigentlichsten Sinne, d. i. speculatorische oder speculare (spiegelige) Erkenntnis; sinnende, tief forschende Gnosis und sehnende, hoch hinauffliegende Anagogie in Einem! — Vgl. übrigens Melanchthon's letzte Wünsche und Hoffnungen (oben §. 10 zu Ende). —

Dieser hoffenden Sehnsucht nach einstiger vollkommener Erkenntnis welche außer Origenes in der alten Kirche besonders lebendig von Gregor v. Nyssa gehegt wird (nur daß sie bei diesem zugleich als Erwartung einer practischen Naturverklärung, einer harmonisch-einheitlichen Vollendung des menschlichen Naturlebens zusammt dem Personleben, einer Herstellung vollendeter Naturherrschaft des Menschen auftritt), entspricht in der mittelalterlichen Scholastik im Wesentlichen die Function des auf der fides sich erbauenden intellectus. Nach Anselm (Praef. ad libr. de fide trinit. et de incarnat. contra blasph. Rucel.) steht diese Erkenntnis oder tiefere Einsicht mitten inne zwischen Glauben und Schauen; „in dem Maaße, als man in ihr fortschreitet, rückt man auch dem ersehnten Anschauen selbst näher“. Abälard bezeichnet diese höchste Stufe des christlichen Intelligere, auf welcher dasselbe zum directen Cognoscere et manifestare der göttlichen Dinge werde,

als jenen hoffenden Glauben Abrahams, den Paulus (Röm. 4, 18) ein Credere contra spem in spem nenne (Introd. in theol. II, 1060). Da er aber in seinem gnostisch=dialectischen Enthusiasmus diesen Zustand des unmittelbaren Gottschauens öfters als bereits auf Erden eintretend bezeichnete, so mußte er sich von seinem orthodox=mystischen Gegner Bernhard (in dessen Brief an Guido de Castellis) vorwerfen laßen: „er sehe nichts durch den Spiegel und im Räthsel, sondern von Angesicht zu Angesicht beschaue er Alles". — Bernhard seinerseits bezeichnet jene das künftige Gottschauen anticipirende Erkenntnisthätigkeit gewöhnlich als consideratio (oder contemplatio). Und zwar gehören von den drei Stufen der consideratio, die er unterscheidet, der dispensativa, aestimativa und speculativa consideratio, hauptsächlich die beiden letzteren hieher. Die aestim. cons. bezeichnet er (De consid. ad Eug. V. 2) als eine „consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum"; die specul. als „cons. se in se colligens et quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum". — Bei den übrigen Mystikern entspricht wesentlich die contemplatio: das sowohl Glaube, als Wißen voraussetzende, beide in höherer Einheit zusammenfaßende, zugleich aber auch durch Liebe und Heiligung bedingte andächtige Schauen Gottes, das bei ihnen ganz und gar an die Stelle des Hoffens rückt; weshalb Ullmann, (Reff. vor der Ref. II, 55) bezeichnend von Ruysbroeck sagt: „Indem er das Princip der Innerlichkeit gegen das der Veräußerlichung, den Geist des Glaubens, der Liebe, des Schauens, als das Höhere gegen das Thun der Werke geltend machte" x. — Die Speculation der neueren Philosophie würde auch ein Recht darauf haben, dem intellectuellen oder theoretischen Hoffen im weiteren Sinne zugezählt zu werden, hätte sie sich nicht großentheils das concrete, normale Ziel aller wahren Speculation, das Schauen des persönlichen Gottes, durch ihren krankhaft spiritualistischen Pantheismus oder ihren naturalistischen Dualismus dergestalt verrücken laßen, daß ihr Dichten und Trachten meist den Character der trost= und hoffnungslosesten Diesseitigkeit, ja zum Theil der desperatesten Skepsis oder des hohlsten und nichtigsten Idealismus trägt. So ist sie im Großen und Ganzen jener von Paulus (Eph. 2, 12; 1. Theff. 4, 13) beschriebenen Hoffnungslosigkeit anheimgefallen, die mit heidnischem Atheismus auf das Nächste zusammenhängt. — Was indessen eine mit concreter Speculation und in gläubigerem Geiste sich den christlichen Verheißungen von der zukünftigen Welt zukehrende Philosophie im Punkte des gott= und schöpfungsbegeisterten Hoffens zu leisten im Stande sei, läßt sich aus den oben angeführten Worten Fichte's ersehen; desgleichen aus manchen Stellen in K. Ph. Fischer's Religionsphilosophie — wiewohl dieser durch bestimmte Erwartung einer Wiederbringung aller Dinge die von der Schrift gesteckten Grenzen des ächt christlichen Hoffens überschreitet; sodann aus verschiedenen Schriften Weiße's, welcher namentlich die Hoffnung, daß schon in diesem irdischen Leben die wahrhafte Entfaltung und Verwirklichung des Gottesreiches stattfinden werde (also einen optimistisch sublimirten Chiliasmus) als „das eigentliche substantielle Resultat, den Nettogewinn der neueren philosophischen Bil=

dung" bezeichnet (bei Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, S. 9. Anm.) und in seiner Philos. Dogm. (I, S. 247 2c. 269 2c.) durch seine Bestimmung der speculativen Vernunftsthätigkeit (oder Metaphysik) als der „Wißenschaft von den Bedingungen des Möglichen" — wonach also die Vernunft wesentlich die Sphäre der theoretisch zu erkennenden und practisch zu bearbeitenden Zukunft zuertheilt bekommt — einen nicht unerheblichen Beitrag zur formellen Seite der Hoffnungslehre geliefert hat. Denn die Hoffnung ist nichts anderes als die christlich bestimmte und gerichtete Thätigkeit der menschlichen Vernunft, mit den offenbarungsgemäß präcisirten und gestalteten Ideen als ihrem Inhalte und der christlichen Zukunft, d. i. dem Bereiche der in der weiteren Entwicklung der Apokalypsis Christi gelegenen Möglichkeiten als ihrem Ziele oder als der objectiven Sphäre, in der sie sich bewegt. Glaube, Liebe, Hoffnung sind überhaupt die drei Modalitäten des inneren christlichen Lebens oder der christlichen Bewußtseinsthätigkeit, die sich so verhalten, daß der Glaube der geoffenbarten Wirklichkeit, die Liebe der geoffenbarten Nothwendigkeit, die Hoffnung aber der geoffenbarten Möglichkeit entspricht; gleichwie der objective Schwerpunkt beim ersteren in der Vergangenheit (der Schöpfung und Erlösung), bei der zweiten in der Gegenwart (dem durch den Geist sich unmittelbar kund gebenden göttlichen Liebeswillen), bei der dritten in der Zukunft (der einstigen göttlichen Weltvollendung) liegt. — Vgl. §. 42 zu Ende.

§. 28. Die practische (ethische) Seite des naturtheologischen Hoffens.

Die im vorigen §. geschilderte elpistische Speculation, oder analogisch-anagogische Weltbetrachtung ist nur eine wesentliche Seite der wißenschaftlich gestalteten christlichen Hoffnung. Es gibt außer diesem himmelwärts gerichteten Streben des hoffenden Geistes auch eine der Welt und ihren Drangsalen zugekehrte Richtung des Hoffens: jenes geduldige Ausharren, jenes Festhalten an den geglaubten Verheißungen trotz aller dawider aufsteigenden Zweifel und trotz aller Versuche ungläubiger und hoffnungsloser Widersacher, uns von derselben abzuziehen, welches Hebr. 3, 6; 6, 19; 10, 23; Röm. 5, 3—5; 12, 12 2c. beschrieben wird*) Die Hoffnung muß stets ihren organischen Zusammenhang mit dem in fortschreitender Heiligung begriffenen lebendigen Glauben bewahren; sie darf ihren Ursprung aus dieser ihrer Wurzel und Mutter nicht verleugnen, sondern muß durch practische Glaubens-

*) Vgl. De vi ac not. voc. ἐλπίς, p. 70 etc.

kraft einen immer festeren Grund ihrer Geduld, Treue und Beharrlichkeit zu legen suchen. (Die ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος 1. Thess. 1, 3, im Gegensatze zur ὑποστολή, dem ungläubig feigen Zurückweichen Hebr. 10, 38 39; die μακροθυμία Col. 1, 11; Jac. 5, 7—10; Hebr. 6, 12. 17.) Durch Wachsamkeit und Nüchternheit (1. Pet. 1, 13; 5, 8); durch Anhalten im Gebete (Röm. 12, 12; Col. 1, 11; 1, Tim. 5, 5) und durch ernste Heiligung der Seele im Gehorsam der Wahrheit (1. Petr. 1, 22); dadurch also, daß er sich durch die Herrlichkeit und hehre Heiligkeit der gehofften Güter schon hienieden zu eifriger Selbstreinigung nach dem Vorbilde Christi treiben läßt (das ἁγνίζειν ἑαυτόν 1. Joh. 3, 3), muß der Hoffende der vorläufigen irdischen Vollendung seiner Hoffnung zur rechten Ueberzeugungsfülle und Bekenntnisfreudigkeit nachtrachten (Hebr. 3, 6; 10, 23). Es ist dieß die reinigende Bedeutung, die der christlichen Hoffnung als ein wesentliches Moment zukommt, obwohl dieselbe im Allgemeinen, hält man sie neben den Glauben als die vorzugsweise reinigende (grundlegende), und die Liebe als die verbreitende Thätigkeit des christlichen Subjects, verhältnismäßig als ein darstellendes oder feierndes Handeln erscheint. Denn sie besteht ja wesentlich in dem Ausruhen des christlichen Bewußtseins nach den Siegen, die der Glaube errungen (1. Joh. 4, 4, in der seligen Vorwegnahme und Vorausdarstellung der einstigen völligen Siegesfreude in der Ewigkeit (Röm. 8, 24; 1. Petr. 1, 8).*) Allein in diese ihre symbolisirende und objectivirende (präfigurirende) Festfreude hinein muß, damit die feiernde Stimmung sich nicht in müßige Beschaulichkeit oder leeres Phantasieenspiel verirre, fortwährend der ganze Ernst des

---

*) Schön sagt Basilius d. Gr. (de gratiarum actione, T. II, 27): „ἐλπίς ἐστιν ἡ τὴν χαρὰν σύνοικον τῇ ψυχῇ του σπουδαίου παρασκευάζουσα". Vgl. Johannes Climacus, Scala paradis. Gr. 30: „Spes est non apparentium divitiarum divitiae, indubitatus thesaurus ante perceptum thesaurum. Haec est laborum quies, janua caritatis, desperationis extinctio, absentium bonorum imago et repraesentatio" — und was Maximus Confessor in einer Predigt περὶ ἐλπίδος (Sermo 38) sagt: „Ἐπαινῶ τὸν εἰπόντα, τὰς ἐλπίδας εἶναι γρηγορούντων ἐνύπνια". Derselbe führt hier eine Sentenz des alten heidnischen Weltweisen Leucippus an: „Τὰ γὰρ ἡδέα, κἂν μὴ παρῇ, τέρπει ταῖς ἐλπίσιν".

christlichen Heiligungsstrebens seine Wirkungen erstrecken. Die rechte Gottesfurcht, die vor der Vollendung des Gnadenstandes sich anders nicht, als mit Zittern zu freuen weiß, muß dem seligen Vorgenuße der himmlischen Freuden, damit derselbe ein wahrhaft heiliger und gottesdienstlicher sei, überall zugesellet bleiben, so lange das Ziel der völligen Liebe (1. Joh. 4, 18) noch nicht erreicht ist*). Immer wieder aufs Neue muß der Genuß des hl. Nachtmahls, dieses „Sacraments der christlichen Hoffnung", den Christen daran erinnern, daß die Gnade der einstigen Erlösung und Verklärung auch seines Leibes ihm nur durch die opfernde Selbsthingabe des reinen Leibes seines Erlösers erworben worden, und daß lediglich das vergoßene und gesprengte Blut des Lammes Gottes ihm die Stillung seines „Dursts nach dem Schauen Gottes" (Ps. 42, 3) unterpfändlich zu besiegeln vermöge**). Und wie aus diesem heiligsten Spiegel der im Naturreiche abgebildeten göttlichen Herrlichkeit, so muß er aus allen übrigen Spiegeln, die Gott in seiner unendlich bilder- und typenreichen Schöpfung ihm vorhält, neben der himmlischen Glorie auch sein eignes Sündenelend, neben der göttlichen Reinheit seinen irdischen Schmutz immer bereitwilliger und gründlicher erkennen lernen; er muß so die Natur in wachsendem Maaße aus einem bloß belehrenden und enthüllenden Wesensspiegel zu einem zugleich mahnenden und warnenden Gesetzesspiegel

*) Vgl. die erste Anmerkung zum vorigen §. und daselbst die Stellen aus Isidor, Agobard, Anselm u. s. w. — Merkwürdig ist auch, was Paschasius Radbertus (in Ev. Matth. L. I, Bibl. Max. Tom. XIV, p. 375) von der aus dem Ehebund der Hoffnung und der Geduld entspringenden Liebe sagt, indem er Jacobs Abstammung von Isaac und Rebekka als Allegorie auf dieses Verhältnis auffaßt. — Schon Socrates sagte übrigens (bei Maxim. Conf. a. a. O.): „*Οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρός, οὔτε ἐλπὶς ἀγαθὴ χωρὶς πόνου γεννᾷ τι χρήσιμον*".

**) Ueber das Abendmahl als Sacrament der Hoffnung, s. v. Hofmann, Schriftbeweis, I, 50; III, 201. 235. — Ueber die, namentlich auch aus Joh. 8, 51 und 52 (*θεωρεῖν = γεύεσθαι*) ersichtliche, enge Verwandtschaft der Begriffe des Schauens Gottes und des Eßens des himmlischen Brotes s. Bähr, Symb. I, 428 ꝛc. Hauptstellen aus dem Alten Testament sind: 2. Mos. 24, 11; Ps. 16, 11; 17, 15; 42, 3. — Vgl. auch Weish. 6, 19. 20 mit Joh. 6, 40—58. —

für sich werden laßen; vom bloß kosmophysischen (metaphysischen) oder ontologischen Gebrauche dieses Spiegels kräftigst zu seiner zugleich ethischen Benutzung fortzuschreiten suchen*). — Nur durch diese ihre fortgesetzte selbstreinigende Thätigkeit wird die naturtheologische Speculation (hoffende Specularerkenntnis) zu einer auch verbreitenden Wirksamkeit, einer energisch bestimmenden Einwirkung auch auf die Unternehmungen der christlichen Liebe gelangen können. Und zwar wird dieser ihr liebeverbreitender, gemeinschaftsfördernder Einfluß wesentlich von doppelter Art sein müßen, indem sie einmal stärkend, bewahrend, zu stets freudiger Rechenschaftsablage und muthiger Bezeugung der Wahrheit befähigend auf das christliche Gemeindebewußtsein einwirken; sodann aber auch anfeuernd und ermuthigend zu christlichen Liebeswerken treiben und namentlich den thatkräftigen Eifer für das Werk der Heidenmission, als vornehmster Grundbedingung für die endliche heiligende Verklärung des ganzen Erdballs, auf das Nachhaltigste unterhalten und vermehren wird. Die erstere Wirkungsweise würde man nach Maaßgabe von 1. Petr. 3, 15 (ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος) wohl die apologetische, die letztere die kerygktische (missionirende) nennen können.

Anmerkung. — Glaube und Liebe sind es keineswegs allein und ausschließlich, welche inspirirend, lebenzeugend und zu Siegen führend auf dem Gebiete des Missionswesens wirken. Auch die Hoffnung spielt in dieser Hinsicht eine bedeutende Rolle, wie aus den Lebensbeschreibungen der allermeisten Missionare, und zwar aus den eigenthümlichsten Zügen derselben, ersehen werden kann, sofern geduldiges Harren und sehnsüchtiges Ausschauen sowohl auf endlichen gesegneten Erfolg der hienieden betriebenen Säemannsarbeit, als auf die gehoffte himmlische Tröstung und Erquickung immer als überaus wirkungskräftige Factoren in den Leistungen des bald mehr thätigen, bald mehr leidenden Heroismus der Missionare hervortreten. Zumal auf dem Gebiete der Mission unter den Israeliten ist dieß der Fall, wo deren eigene religiöse Hoffnungen fast immer den vornehmsten Anknüpfungspunkt für das gewinnende und überredende Zeugnis der Missionare zu bilden haben. Theilweise ist es auch so mit den Muhammedanern und manchen Bekennern älterer oder neuerer Mischreligionen in Vorderasien 2c. S. Basler Miss.-Magaz.

---

*) Ueber den Unterschied zwischen der kosmischen und der ethischen Bedeutung des Spiegels in der heidnischen Symbolik und Mythologie s. Bähr, I, 493 2c. — Vgl. unten die letzte Note zu §. 41.

Jahrg. 1837, S. 594. 604. 612. 645. 648 ꝛc. — Aber verewigen nicht auch auf den verschiedensten Gebieten der Heidenmission zahlreiche Benennungen von einzelnen Missionsstationen die ihre einstigen Gründer treibenden und erfüllenden Hoffnungsgedanken, als bezeichnendsten Ausdruck des neben Glaube und liebender Hingabe an den HErrn vor allem sie beseelenden religiösen Princips? Ich erinnere nur an „Gute Hoffnung" (gestiftet von Hans Egede 1721), „Christians Hoffnung", „Frederik's Hoffnung", „Julianen's Hoffnung" auf Grönland; an „Hoffenthal" in Labrador; an Etembeni, d. i. „auf Hoffnung" in der Natalcolonie in Afrika u. s. w. Selbst rein geographische Namen ohne religiöse Bedeutung, wie „Cap der guten Hoffnung", Cap „Hope" (nördlich von der Behringsstraße; desgleichen an der grönländischen Ostküste) u. a. m., gehören in gewissem Sinne hierher, da die Missionswißenschaft überhaupt sich aufs Vielfachste mit der allgemeinen Erdkunde berührt und durchdringt, und namentlich ihren Hoffnungskreiß, d. i. ihre Philosophie, ebenso wie ihre factische geschichtliche Zukunft, zum großen Theile mit ihr gemein hat. Denn es gibt in der That auch eine Philosophie des Missionswesens, deren Ideengehalt eine kaum minder großartige Zukunft haben und schon jetzt von kaum geringerer Bedeutung sein dürfte, als etwa derjenige der von Humboldt, Ritter u. A. begründeten philosophischen Physiognomik des Erdballs und seiner Bewohner, oder als so manche andere Partie der Natur- oder Geschichtsphilosophie. Und kann an dieser Seite der Missionsbestrebungen nicht auch der in den christlichen Culturstaaten zurückbleibende Missionsfreund den regsten, ja fruchtbringendsten Antheil nehmen? Muß er sich nothwendig auf sein Gebet und seine Geldbeiträge beschränken? — Apostolisch wäre das wenigstens nicht! Vgl. Röm. 15, 24 ꝛc.; Cap. 11 ꝛc.

§. 29. Die unmittelbar eschatologische (physikalische) Seite des naturtheologischen Hoffens.

Die dem christlichen Hoffnungsstandpunkte nothwendige und unerläßliche Anschauung des Erdenlebens als einer bloßen Wanderschaft, einer Wallfahrt zum himmlischen Vaterlande, wie sie sich bereits im Alten Testament (1. Mos. 47, 19; 1. Chron. 29, 15; Ps. 39, 13; 119, 19. 54) angedeutet, im Neuen aber auf das Reichhaltigste ausgebildet findet, (1. Petr. 1, 1. 17; 2, 11; 1. Cor. 7, 29—31; 2. Cor. 5, 4; 6, 1—10; Hebr. 11, 13; 13, 14 ꝛc.), schließt die doppelte Forderung einer Verachtung dieser Welt im Gegensatze zur gehofften beßeren, und einer positiv-anagogischen prüfenden Vergleichung ihrer Zustände mit den Andeutungen der Offenbarung über die des himmlischen Jenseits

in sich*). Jene rein negative Abkehr vom Elende und der Knechtschaft des gegenwärtigen unverklärten Schöpfungszustandes, die uns zu unmittelbaren Genoßen der „seufzenden Creatur“ macht; jenes gewaltige Sich-hinweg-sehnen aus dieser Welt, die im Argen liegt und vergeht mit ihrer Lust, —

„aus jenem bösen Leben
aus jener Nichtigkeit —“;

jenes fliehende Vorauseilen des weltsatten, mühseligen und beladenen Herzens nach dem ersehnten Erbe der Ewigkeit darf nur das Anfangsmoment und die negative Grundlage des christlichen Hoffens bilden. Soll dasselbe sich als ein wahrhaft lebendiges, seliges, fröhliches und plerophorisches erweisen, so muß es, mit stets wachsender Energie seiner reinigenden, verbreitenden und seiner unmittelbar darstellenden (betenden und contemplativen) Selbstbethätigung, einer harmonischen Zusammenschauung des gegenwärtigen und des künftigen Welttypus nachtrachten, indem es das Naturreich mehr und mehr im Ganzen und Einzelnen als das Sinnbild des schon unsichtbar vorhandenen Gnadenreichs und als Vorbild, aber auch als unmittelbare Vorhalle des einstigen Herrlichkeitsreiches erkennen lernt**). Es muß die Lücken des

*) Cölius Sedulius zu 1. Cor. 7, 31 (in Bibl. Max. VI, 542) deutet beide Forderungen zusammen in einfach schöner Weise an: „Hoc seculum quasi umbra pertransit. Nolite ergo de eo multum esse solliciti, ne professionem perdatis aeternam et figuram quaerentes incipiatis amittere veritatem. Hic enim mundus imago futuri est. Si ergo talis est imago, ipsa veritas qualis est? Unde si hoc tam impense diligitis, quanto magis illud impensius amare debetis?“ — Vgl. die früher, §. 11, S. 71 angeführte Strophe P. Gerhard's. — Ueber die Allegorie von der Pilgrimschaft durch dieses Leben (die theologia viatorum) vgl. §. 12. Beachtenswerthe Ausführungen dieses Gedankens finden sich namentlich auch im Brief an Diognet, C. 5; bei Hermas Past. Sim. I. etc. „Iter agis, diversorium est haec vita“, sagt Augustin; „utere nummo, quomodo viator in diversorio utitur mensâ, calice, urceo, lectulo, dimissurus, non permansurus“. —

**) „Wer durch den Glauben eine verklärte Natur kennen gelernt hat“, schreibt ein gewisser E— E. in F. v. Meyer's Blätt. für höh. Wahrh. II, S. 65 — „der lebt in der Hoffnung, worin ihm die schöne Gegenwart nur schöner schimmert. Aber er kann jene neue Natur, sein Element, nie ganz vergeßen über dieser alten, die doch nur eine seufzende Kranke ist. Aus diesem Buchstabirbuch des Sinnlichen erwartet

„Stückwerks" (1. Cor. 13, 9. 10) mehr und mehr durch das in den verborgenen Weisheitsschätzen Christi dargebotene Material auszufüllen und zu verzäunen suchen, um bereits am diesseitigen Tempel der Schöpfung ein möglichst getreues Modell des in überschwenglicher Klarheit leuchtenden jenseitigen zu erhalten. Aus dem materiellen Spiegel der göttlichen Herrlichkeit muß es durch des Geistes verklärend-umwandelnde Kraft mehr und mehr sich die Krystalllinse eines in die Tiefen und Weiten des jenseitigen Gottesreichs eindringenden Fernrohres zu bilden suchen, um so, vom bloß katoptrischen Schauen zum viel unmittelbareren dioptrischen so viel möglich fortschreitend, dem Lichte der zukünftigen Welt stets näher zu kommen. — Mit solchem Streben ist aber dann das Prüfen der Zeichen der Zeit mit Absicht auf ihr Ende; die ernste Beobachtung der Weltentwickelung, um die größere oder geringere Nähe von deren Abschluß zu erahnen, nothwendig immer verbunden. Denn nicht bloß das Ob? und Wie?, auch das Wann? (auf welche und welcherlei Zeit, 1. Petr. 1, 11) des Uebergangs dieser zeitlichen Naturordnung in die ewige der verklärten Natur ist dem hoffenden theologischen Naturbetrachter ein überaus wichtiger Gegenstand seines Forschens und Fragens; und der HErr selbst empfiehlt den Seinen ein derartiges prophetisches Vorwärtsschauen und Achthaben auf den Stand der Zeiten. Er thut dieß da, wo er uns die Welt als ein der Zeit seiner Blüthe und Aberntung entgegenreifendes Gewächs beobachten lehrt; wo er uns ermahnt: „an dem Feigenbaume und an allen Bäumen ein Gleichnis zu lernen" (vgl. Matth. 24, 32 mit Luc. 21, 29). „Wenn des Feigenbaums Zweig jetzt saftig wird und Blätter gewinnt, und wenn alle Bäume ausschlagen, so merkt man daran, daß der Sommer nahe ist. Also auch ihr, wenn ihr dieß alles

er die weise Schrift der Ewigkeit. Er weiß, daß er mit verbundenen Augen geht, fürchtet Anstöße und schreit um Licht. Er möchte aus der Sichtbarkeit mit voller Brust ihr ewig bleibendes Wesen trinken, und nicht nur trinken, sondern verstehen, und in Ihm, der dieses Wesens Wesen ist. Er schaut auf zu Ihm, daß Er die Dinge lichte und in ihnen sich offenbare als in seinem Tempel; und sinkt zurück in sein Herz und hört hier die Stimme: Werde selbst mein Tempel in Geduld!" —

sehet angehen, so wißet, daß das Reich Gottes nahe ist". So lautet die Anweisung, durch welche der Erlöser die endwärts gekehrte hoffende Weltbetrachtung der Seinen auf den richtigen Weg zu lenken sucht; eine Anweisung, die ebenso geeignet ist, tröstliche Hoffnungen für die Zukunft des Gottesreichs auf Erden zu wecken, als jegliche falsch verdiesseitigende, fleischlich optimistische Erwartung durch ernste Warnung zu untersagen. Ein Sommer ist's, eine Zeit des vollen Grünens und Blühens, die er hier seinem auf dem Ackerfelde der Welt sich entwickelnden Reiche verheißt (vgl. auch Mark. 4, 28. 29. 32 ꝛc.); und noch haben sich nicht die Vorzeichen dieser christlichen Zeitenfülle in der genügenden Stärke und Untrüglichkeit eingestellt, um das harrende Achthaben auf ihr Hervortreten als etwas bereits Ueberflüßiges erscheinen zu laßen; noch ist das „Exodium seculi" nicht gekommen, von welchem die hl. Schrift überhaupt (nach Tertullian) „die ganze Frucht der christlichen Hoffnung erst erwarten lehrt"*). Und doch darf diese Hoffnung sich nicht in ausschweifende Phantasieen in Betreff des unfehlbar sicheren Kommens oder der ewigen Dauer einer derartigen lieblich-glorreichen Sommerzeit der Kirche verirren: davor warnt die Wahl des Feigenbaumes als concreten Beispiels und Sinnbilds für die Entwicklung des irdischen Gottesreichs — ein Gleichnis, das uns sofort jene erschütternde Verfluchung des die ethisch-religiöse Unfruchtbarkeit Israels symbolisirenden Feigenbaums (vgl. Luc. 13, 6—9 mit Matth. 21, 18 ꝛc.) in den Sinn rufen muß; davor warnt die Hinweisung auf die Bäume überhaupt, die bekanntlich entweder gute oder faule; entweder fruchtbare und darum für ewig mit dem Waßer des Lebens zu tränkende, oder unfruchtbare und darum mit Feuer zu verbrennende sein können (Matth. 3, 10; 7, 17—19; Ezech. 47, 1—12; Offenb. 22, 2). — So darf also das naturtheologische Hoffen, sofern es ein unmittelbar eschatologisches, auf die endliche Naturverklärung hingewendetes ist, nie anders als mit heiliger und heilsamer Furcht vor dem letzten Zorne der göttlichen Gerichte geeint auftreten; es darf nie vergeßen, daß die völlige Freiheit der seufzenden Creatur an-

*) Tertullian, de resurr. carn. c. 25: „totam christianae spei frugem in exodio seculi collocant (scripturae)".

ders nicht, als durch gewaltige Erschütterungen, durch die schmerzlichen Wehen und Katastrophen des Weltendes wird herbeigeführt werden können; ja daß, um zum Schauen von Angesicht zu Angesicht zu gelangen, der dunkle Spiegel erst zerbrochen, der trennende Vorhang erst aufgerollt, der verhüllende Schleier erst zerrißen werden muß*). —

*) Vgl. Geß, Lehre v. d. Person Christi, S. 366: „Nicht bloß von der Dunkelheit des Spiegels, sondern von dem Spiegel selbst müßen wir frei werden". —

Viertes Capitel.

Methode der Naturtheologie:

die Analogie als Anagogie,

oder die schriftgemäße Fortbildung der analogisch-symbolischen zur anagogisch-typischen Naturbetrachtung.

---

§. 30. Die biblische Bildersprache als Bindeglied zwischen Natur und Offenbarung im Allgemeinen.

Zum Behufe der wißenschaftlichen Gestaltung und praktischen Verwerthung des im vorigen Cap. dargelegten Princips unsrer Disciplin bedarf es eines bestimmt organisirten und methodisch geregelten Verfahrens. Nach dem Bisherigen wird dieß wesentlich in nichts anderem bestehen können, als in einer möglichst richtigen und vollständigen Deutung des Buches der Natur im Ganzen und Einzelnen nach Maaßgabe der göttlichen Offenbarung. Die speciell hiefür maaßgebenden Stellen des Offenbarungsbuches sind offenbar die Bilder und Gleichnisse der gotterfüllten Redner und Schriftsteller Alten und Neuen Testaments. Da ohne Zweifel haben wir jene „Ideae directrices" zu suchen, von welchen Oetinger verlangt, daß sie uno oculo mit der Natur geschaut werden müßten, wo „die Erzväter, Propheten, Christus und die Apostel aus dem Buche der Natur citiren" (wie Luther sagt); da gilt es, anzuheben mit unserer Arbeit einer durchgängigen Vergleichung der geschriebenen Offenbarungsurkunde mit der thatsächlichen Schöpfungsurkunde, wo die erstere uns das hieroglyphische

Alphabet und die Lautregeln mittheilt, die unmittelbar zur Lesung der letzteren befähigen *). Das unmittelbare Bindeglied zwischen der Schrift und der Natur ist also die biblische Natursymbolik oder Bildersprache, deren enge Beziehung zu allen auf philosophisch-theologische Ergründung der Natur gerichteten Versuchen uns schon das zweite Cap., als von so vielen christlichen Denkern älterer und neuerer Zeit erkannt oder doch wenigstens geahnt, kennen lehrte. Und zwar rührt diese Stellung und Bedeutung derselben keineswegs bloß aus einer besonders glücklichen Anlage oder natürlichen Neigung des hebräischen Volksgeistes zu sinnig tiefer religiöser Naturbetrachtung her; es ist keineswegs bloß der orientalische Character der in der Schrift des Alten und darum auch des Neuen Testaments, enthaltenen Anschauungen, ihr Zusammenhang mit der allen Mythologieen, religiösen und philosophischen Systemen des Orients gemeinsamen Vorstellung: „daß das Irdische Spiegel und Abbild des Himmlischen sei":**) — vielmehr Gott ist es, welcher mittelbar und unmittelbar als Ursache jener großartigen Concordanz betrachtet werden muß; Er ist's, der Schöpfer der Natur, der in seiner Offenbarung auch die Mittel zu ihrer Erklärung, ihrer Zweck- und Werthbestimmung im Allgemeinen und im Einzelnen darreicht; auf Ihn allein sind jene tiefsinnigen Winke über richtiges Verständnis oft der merkwürdigsten Naturgeheimnisse zurückzuführen, wie sie die Bibel so reichlich darbietet***). — Denn nur die Einwirkung der Gottesoffenbarung ver-

*) Alles Lesen ist ja ein Vergleichen: zumal also das des Liber creaturarum. Vgl. Raymund, Th. natur. Prol. §. 22, und Matzke, S. 39. 41.

**) Vgl. Bähr, Symbol. I, S. 11 ꝛc.; Creuzer, Symbol. I, 1, S. 40 ꝛc. 133; auch Nitzsch, pract. Theol. I, S. 324. Die letztere Stelle wurde schon oben §. 24 mitgetheilt.

***) Vortrefflich sagt Beck, christliche Lehrwißensch. I, S. 45: „In lebendiger Hieroglyphik redet die Schrift Gottes eigne Sprache mit uns, der nach seiner lebenskräftigen Redeweise in lebendigen Gestaltschöpfungen spricht durch Himmel und Erde in, um und über uns. Indem sich die Schrift aus diesem gestaltreichen Wörterbuche der göttlichen Ktisis ihre Sprache für göttliche Dinge wählt, bildert sie nicht in orientalischem Phantasieschwunge mit luftigen Fata Morgana über einer rohen Materie: es sind keine sinnreichen Bilder eines willkürlichen oder zufälligen Vorstellungsspiels, geschminkte Versinnlichungen ab-

mochte bereits in den ältesten patriarchalischen Trägern der Heilsgeschichte, einem Abraham, Joseph, Mose und David, jene einfach normale Naturanschauung zu erzeugen, welche wir noch jetzt an ihren längeren oder kürzeren Aussprüchen und Urkunden bewundern*); nur ihr ist der fast durchgängig ethische, wahrhaft geistige und ideale Character zu verdanken, welcher der hebräischen Symbolik, im Gegensatz zur äußerlich kosmischen und im niederen Sinne realistischen Bedeutung der heidnischen Natursymbole, eigen ist**); nur ihrer erhaltenden und leitenden Weisheit ist selbst die bekannte Bedeutsamkeit und Durchsichtigkeit des semitischen und insbesondere des hebräischen Sprachcharacters zuzuschreiben, zufolge deren alle Etyma der alttestamentlichen Ursprache klar zu Tage liegen, alle

stracter Gedanken: es ist gedeutete und deutende Realität des göttlichen Bezeugens; schon von Gottes Schöpfer- und Offenbarungskraft, nicht durch menschliche Symbolik und Exegese ist die göttliche Bedeutung typisch in die Gegenstände hineingelegt als der eigentliche Lebenskern, nicht als uneigentliche Phrase". — Aehnlich, nur etwas mistrauischer und geringschätziger über die Natur urtheilend, sagte schon der alte Reformirte Rivet in seiner Isagoge in Scr. Sacram, c. V, p. 49: „Scriptura, dum versatur praecipue circa ea, quae gratiam et gloriam aeternam spectant, cognitionem omnem philosophicam ipsa sibi substernit, eque rerum naturis tantum sumit, quantum opus est ad fabricandum speculum, per quod divina oculis nostris quadantenus repraesentantur. — Warme, kräftige Zeugnisse für die Einheit und Zusammengehörigkeit der biblischen Symbolsprache und der objectiven Natur finden sich auch bei Tholuck, das A. Testament im N. S. 8: „Was gibt den aus den Gebieten der Natur entlehnten Gleichnissen für geistige Verhältnisse jene Ueberzeugungskraft für das Gemüth? Ist es der bloße Parallelismus an sich? oder ist es die damit verbundene Ueberzeugung von der Einheit des Geistes, der auf beiden Gebieten waltet?" — und bei Fabri, Briefe rc. S. 6: „Die Schrift, wie sie durch und durch pneumatisch ist, so ist sie auch durch und durch realistisch; sie kennt keine gegensätzliche Scheidung von Physik und Ethik, von Natur und Geist". — Vgl. auch die früher schon mitgetheilten Worte Hamann's und Goltz's (§. 18. 19) rc.

*) Liebetrut, über hl. Natur- und Kunstanschauung, S. 20. — Vgl. Oetinger und Herder in §. 18.

**) S. hierüber Bähr, I, S. 38. 39. 103 rc.; auch S. 35 rc., wo die Erhabenheit der alttestamentlichen Weltanschauung über jede pantheistische Vermengung der creatürlichen Symbole mit den göttlichen Wesenheiten gezeigt ist.

Tropen ihrem Ursprunge nach auf das Leichteste erklärt werden können, kein Eigenname seine ursprüngliche appellative Bedeutung verleugnet, jeder vielmehr zu den mannichfachsten Wortspielen benutzbar ist*). — Aber bei dieser allgemeinen Correspondenz zwischen einer materiell und formell gleich naturwüchsigen Weltanschauung und der objectiven Weltbeschaffenheit selbst ist der erhabenste, geistigste und heiligste aller Geschichtsprocesse, wie wir die Entstehung unseres biblischen Canons von der Genesis an bis zur Apocalypse offenbar nennen müßen, nicht stehen geblieben. Er hat nicht bloß im Allgemeinen und mit größerer oder geringerer Willkür gewisse analogische Beziehungen zwischen geistigen Begriffen und ihnen entsprechenden Naturdingen aufgebracht; nicht bloß gewisse „ästhetische Urtheile" über die Bedeutung der einzelnen Naturwesen nach mehr oder minder subjectivem Belieben gefällt — wie etwa Schleiden sich die Genesis aller Natursymbolik überhaupt, auch der biblischen, vorstellen möchte**): vielmehr hat er ganz bestimmte, theils objective, theils absolute Normen und Proben der Naturdeutung geschaffen. Er hat im Laufe seiner fast 2000jährigen heilsgeschichtlichen Entwickelung gewisse cen-

---

*) Gesenius, Geschichte der hebr. Spr. S. 57 ꝛc.; Ewald, ausf. Lehrbuch, §. 6 ꝛc. — Vgl. Bähr, I, S. 49, wo ein stetes Zurückgehen auf die etymologische Grundbedeutung der Namen für sämmtliche Hauptsymbole der hebräischen Sprache, als Haus, Vater, Sohn, König, Priester, Hirt ꝛc. gefordert wird.

**) In seinen Studien sagt derselbe einmal: „Weil das Gemüth des Menschen nicht sein kann, ohne dieses Unbegreifliche (nämlich Gott, Unsterblichkeit, Freiheit u. s. w.) sich nahe zu wißen, es auszusprechen, es überall zu erkennen, so muß er sich für dasselbe begreifliche Zeichen wählen, welche unter einem Bilde ihm das Unbegreifliche erfaßbar machen. Diese Bilder sind die Symbole; in ihnen bewegt sich unser ganzes religiöses Leben" ꝛc. Dabei sind ihm aber diese Symbole sämmtlich, nicht anders als die Wunder, die Auferstehungshoffnung ꝛc., eitel Aberglaube, wennschon ein mit allem religiösen Bewußtsein nothwendig verbundener, an sich ziemlich harmloser Aberglaube. Denn in der Form einer rein ästhetischen (den Gesetzen der Schönheit entsprechenden) Beurtheilung der Natur will er den Aberglauben etwa noch gelten laßen: „verwerflicher Aberglaube sei nur eine häßliche, geschmacklose Aussprache unsrer religiösen Ueberzeugungen". (S. 163 ꝛc.; 200 ꝛc.)

trale, für ewig maaßgebende Grundtypen religiöser Würdigung, Zweckbestimmung und Erklärung der Naturwesen hervorgebracht, an welche sich die intuitive Naturerkenntnis und theologisch-ethische Bearbeitung des Naturgebiets stets wird halten müßen, will sie anders nicht in abstracte Phantastereien und abergläubige Irrthümer der schlimmsten Art verfallen. Und zwar sind diese urbildlichen Grundmuster der concreten, geoffenbarten Natursymbolik einmal die objectiven Institute und Gebräuche des alt- und neutestamentlichen Cultus als bleibende Typen für Natur- und Menschheitsentwicklung; und sodann die symbolische, allegorische und parabolische Darstellungsweise, deren entweder Gott selbst, oder Jesus, oder die Propheten und Apostel sich bedienen. Jene thatsächlichen Cultussymbole haben im A. Bunde vornämlich an der Errichtung des mosaischen Stiftszeltes nach dem Muster des von Mose als Urbild (תַּבְנִית, *τύπος*) geschauten himmlischen Tempels (2. Mos. 25, 40; 26, 30; Hebr. 8, 5; Offenb. 11, 19 u. s. w.); im N. Bunde aber am Abbruch und Wiederaufbau des Leibes Christi als des idealen Tempels der neuen Gottesgemeinde Joh. 2, 19, sowie an der Stiftung der beiden hiezu in engster Beziehung stehenden sacramentlichen Bundessiegel: der Taufe in Christi Tod und des Abendmahles, ihre begründenden Centraloffenbarungen*). Die Entwicklungsreihe der nur verbalen Symbole concentrirt sich im A. Test. hauptsächlich in dem überaus reichen Gebrauche, den die älteren Propheten, namentlich Jesaja, von den mosaischen Cultustypen und, in Analogie mit denselben, auch von zahlreichen bedeutungsvollen Bildern des übrigen Naturbereiches machen; im N. vor Allem in den Parabeln und Parömieen (Allegorieen) Jesu, sowie in der ekklesiastischen und eschatologischen Bildersprache Pauli und der Apokalypse. — Da die das Zwischenglied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Literatur bildenden Apokryphen des A. Test., besonders die Bücher Sirach, Baruch, Weisheit Salomos, eine in mehrfacher Hinsicht durch frische Originalität und reines, tiefes Naturgefühl ausgezeichnete, jedenfalls aber auf völlig gleichem

*) Vgl. v. Meyer, Blätter ꝛc. VIII, 274; B. Goltz, Deutsche Entartung ꝛc. S. 95.

Naturboden mit den canonischen Schriften A. und N. Test. erwachsene Bildersprache enthalten, so verdienen auch sie fleißige Berücksichtigung seitens der naturtheologischen Speculation und dürfen von ihr keinenfalls in dem Grade außer Acht gelaßen werden, wie dieß von Seiten der Dogmatik und der Ethik in der Regel — freilich auch mit weit größerem Rechte — geschieht.

§. 31. Ueber die Hauptgattungen der biblischen Bildersprache.

Will man die biblische Natursymbolik in ersprießlicher Weise zum Verständnisse der Naturwesen selbst nützen, so kommt es vor allen Dingen auf klare, sachgemäße Unterscheidung ihrer einzelnen Hauptarten an, damit man die allseitig richtigen Beziehungen zwischen diesen und den Hauptstufen, -reichen und -lebensprocessen des Kosmos eintreten zu laßen im Stande sei, und nicht etwa völlig Ungleichartiges mit einander combinire. Urtheile also, wie etwa die von J. F. v. Meyer ausgesprochenen, daß „Bild, Sinnbild, Vorbild, Gleichnis und die fremden Ausdrücke: Allegorie, Symbol, Typus, Hieroglyphe, Emblem, Parabel für gleichbedeutend gelten könnten"; oder daß „Allegorie, Symbolik, Emblematik, Hieroglyphik, Typik sich nicht wesentlich unterschieden", müßen als ebenso unkritische und übereilte, wie begriffsverwirrende und irreleitende Meinungen zurückgewiesen werden*). Es gibt in der That einen objectiven, tiefbegründeten Unterschied zwischen allen jenen Begriffen und dieser will wohl erwogen und stets mit der gehörigen Umsicht festgehalten sein.

Vom bloßen Symbol oder Sinnbild, als dem allgemeinsten Begriffe ist hiebei offenbar auszugehen. Ein Sinnbild ist überhaupt ein zur Darstellung eines anderen, nicht sinnlich vorhandenen, aber ähnlichen Wesens dienendes Sinnenwesen, sei dasselbe nun in ruhendem Zustande begriffen, oder bestehe es in einer Handlung (wie die symbolischen Handlungen und Geberden) und gehöre es ferner der objectiv-realen, oder der bloßen Vorstellungs-

---

*) S. Blätter ꝛc. Bd. X. in dem Aufsatze „Typik" zu Anfang; und Bd. VIII, S. 258.

und Sprachwelt an*). — Bezeichnet ein sinnliches Bild einen Gegenstand, der selbst irgendwie dem Bereiche des sinnlichen Diesseits angehört und nur der Kürze halber durch ein einfacheres Sinnenwesen dargestellt werden soll, so ist es ein Emblem**). — Dagegen kann eine rhetorische Figur (σχῆμα), als eine den Wortsinn einer Rede nicht zu ändern, sondern nur auszuschmücken bestimmte Ausdrucksweise, ebenso gut ein sinnlicher, wie ein übersinnlicher Begriff sein; gleichwie ein Tropus überhaupt nur in der Wendung eines eigentlichen Wortsinns in einen anderen verwandten, oder auch äußerlich entgegengesetzten besteht — gleichviel ob dieselben dem Naturgebiete oder dem des Geistes angehören —; und eine Metapher endlich nichts anderes ist, als ein zur Kürze eines Worts vereinfachter oder gleichsam concentrirter Tropus***). Diese drei letztgenannten rhetorischen Begriffe, die mit dem eigentlichen Symbol (und Emblem) nur das gemein haben, daß sie zu dem weiten Gebiete der Analogieen oder der bildlichen Darstellungen überhaupt gehören, kommen für unseren Zweck einer Deutung der Wesen und Begriffe des sinnlichen Kosmos nach ihrer Analogie mit denen der übersinnlichen Welt nicht unmittelbar in Betracht, wiewohl auch sie sämmtlich in reicher Anzahl in der Schrift vorkommen, und zwar weit häufiger so, daß die res significans in ihnen ein sinnfälliger Begriff ist, als umgekehrt so, daß ein Uebersinnliches zum veranschaulichenden Ausgangspunkte genommen wird.

---

*) Vgl. Bähr, I, 15.

**) Oetinger bei Auberlen, S. 515 ꝛc. Anmerk. — Doch verwechselt Oetinger einmal (Metaph. S. 28) in sehr sonderbarer Weise eine Art von Emblemen, die sogenannten Emblemata moralia (d. h. Bilder, „da Handlungen der Menschen oder der Intelligenzen höhere Handlungen in folgenden Zeiten bezeichnen") mit dem, was sonst alle Welt Typen nennt. — Die Hieroglyphen im engeren oder eigentlichen Sinne (als ägyptische Schriftzeichen) gehören mit zur Classe der Embleme. Im weiteren oder tropischen Sinne bezeichnet man aber jedwede Art von bildlicher Darstellung, gleichsam poetisch, als Hieroglyphe.

***) Vgl. überhaupt Glassius, Philol. S. p. 1045 und 1112, wo metaphora als ein „tropus similitudinis ad unum verbum contractae", oder auch als „brevis similitudo" bezeichnet ist.

Eine, die genannten Begriffe voraussetzende, sie steigernde oder überbietende, zweite und höhere Stufe ersteigt die bildliche Darstellung des Sprachgeistes in der Allegorie, die nichts anderes ist, als ein zu einer Handlung fortentwickeltes Symbol, ein durch den Verlauf einer längeren oder kürzeren beschreibenden Ausführung hindurch festgehaltenes Sinnbild*). Die hl. Schrift (in welcher das Verbum *ἀλληγορεῖν* das einemal, wo es überhaupt in ihr vorkommt, Gal. 4, 24, so viel als *τυπολογεῖν* ist) hat für Allegorie den Ausdruck *παροιμία* Joh. 10, 6; 16, 25, der im Wesentlichen synonym ist, nur daß er mit einem naheliegenden Bilde bezeichnet, was *ἀλληγορία* direct und eigentlich ausdrückt**). — Da die meisten Sprichwörter eine Wahrheit des Erfahrungslebens in allegorischer Form ausdrücken, so bezeichnet die Schrift auch den Begriff Sprichwort (das hebr. Maschal, z. B. Ezech. 16, 44; 18, 2 ꝛc.) durch *παροιμία*: 2. Petr. 2, 22. — Nahe verwandt mit der Allegorie oder Parömie ist auch das Räthsel, welches Augustin mit Recht als eine „obscura allegoria“ bezeichnet, wie denn auch Luther 1. Cor. 13, 12 den Ausdruck *αἴνιγμα* durch „dunkles Wort“ übersetzt hat, Matth. 13, 35 aber dem hebräischen Chidah im Griechischen *κεκρυμμένον* entspricht. Doch ist der Begriff von Chidah offenbar ein weiterer, da auch Lehrgedichte (Ps. 49, 5; 78, 2), Sprichwörter (Spr. 1, 6) und Parabeln (Ezech. 17, 2) so genannt werden. Beispiele eigentlicher Räthsel im Alten Testament sind: Richt. 14, 14; Dan. 5, 25; Spr. 30, 15.

Auf derselben Stufe mit der Allegorie hält sich, — wiewohl sie ihrem engeren Begriffe nach sich bestimmt von ihr unterscheiden läßt — die Parabel. Im Allgemeinen sind Parabeln oder Gleichnisse ebenfalls nichts anderes, als ausgeführte Bilder, me-

---

*) Die meisten der üblichen Definitionen von *ἀλληγορία* sind zu weit. Sie heben das Moment des Beschreibenden und Ausmalenden, im Unterschiede zum bloßen Symbol, zu wenig hervor. So auch die von Glassius Ph. S. p. 291 gegebene: „Est rei alicujus mysticae seu spiritualis per aliam, in Scripturis narratam, repraesentatio“.

**) *Ἀλληγορία* erklärt Vossius, Inst. Orat. IV, 11 gut: „*ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ*“, — *παροιμία* ist aber nach Hesychius: „*λόγος παρὰ τὴν ὁδὸν λεγόμενος, οἷον παροδία*“, und nach Basilius ein *παρόδιος λόγος* (von *οἶμος*, Weg).

taphorae continuatae, wie Glassius sie nennt*). Daher $\pi\alpha\varrho\alpha\beta o\lambda\acute{\eta}$ nicht bloß im Alten Testament bei den LXX, sondern auch im Neuen so viel als ἀλληγορία bedeuten kann (Ezech. 16, 44; 18, 2; Matth. 15, 15; 24, 32), oder zur Bezeichnung eines Sprichworts (Luc. 4, 23), oder eines heilsgeschichtlichen Typus steht (Hebr. 9, 9; 11, 19)**). Aber es gibt auch einen engeren Begriff von παραβολή, nach welchem dasselbe eine dem Natur- oder Menschenleben entnommene, erdichtete Erzählung von lehrhaft veranschaulichender ethischer Tendenz bezeichnet***). Von der Allegorie unterscheidet sich diese Parabel oder Gleichnisrede im engeren Sinne, wie sie der Jesus der synoptischen Evangelien in besonders großer Zahl und ergreifender Schönheit zu erzählen weiß (s. namentlich Matth. 13 und Mark. 4; auch Luc. 15 ꝛc.), dadurch, daß sie als Erzählung ein geschloßenes Ganzes bildet und nicht unmittelbar aus der bildlichen Rede in die eigentliche übergeht, wie jene; oder auch so, daß die Allegorie die bloß descriptive, die Parabel aber die concret-narrative Ausführung eines zu Grunde liegenden Sinnbilds ist. Die letztere ist eben darum nahe verwandt mit der ebenfalls in den synoptischen Reden Jesu vorkommenden Lehr- oder Beispielserzählung, von welcher wir an den Geschichten vom Pharisäer und Zöllner, vom barmherzigen Samariter u. s. w. wundervolle Proben haben. — Diese leitet dann wieder hinüber zu dem — nicht mehr erdichteten, sondern dem Kreiße der

---

*) Ph. S. p. 339. — Vgl. G. L. Ewald, der Blick Jesu ꝛc. S. 2.

**) Mit Bezug auf diesen weiteren Begriff von παραβολή hat Hofmann, Weiss. u. Erfüll. S. 99—101 jedenfalls Recht, wenn er „unter Gleichnissen im neutestamentlichen Sinne alle Redeformen zusammenfaßt, zu deren rechtem Sinn und eigentlicher Meinung man erst durch Uebersetzung ihres Inhalts aus einem Lebensgebiete ins andere gelange". Doch ist diese Definition etwas zu weit. Sie würde auf jeden Tropus überhaupt paßen. Und doch sind es auch Matth. 15, 15 mehr als bloße Tropen, was hier mit παραβολή bezeichnet wird.

***) Unger, De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu (Lips. 1828) definirt die parabola sensu strictissimo s. orientali als eine „collatio conformata singularem in oratiunculam, et quidem in narratiunculam; die Parabeln Jesu als eine „collatio per narratiunculam fictam sed verisimilem, serio illustrans rem sublimiorem". — Vgl. Hase, Leben Jesu, §. 81, und schon Glass. p. 337 (artificiosa rei quasi gestae ad aliud significandum narratio). —

allgemein bekannten geschichtlichen Thatsachen entnommenen — Exemplum oder historischen Beispiel (παράδειγμα), dem wir bei Jesu u. a. Matth. 12, 8 (David); 12, 41. 42 (die Niniviten und die Königin von Saba); Luc. 13, 1 2c. (Pilatus) begegnen. — Eine dem Exemplum direct entgegengesetzte analogische Darstellungsform ist sodann die Fabel, welche das Gemeinsame mit der Parabel hat, daß sie eine dem Natur- oder Menschenleben angehörige Erzählung zum Behufe veranschaulichender Darlegung einer ethischen Tendenz bildet, sich dabei aber durch ihren nicht ernsthaften, sondern meist heiteren oder gar satirischen Character und durch die innere Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit der erzählten Thatsache von jener unterscheidet. Man vgl. z. B. die Fabel vom Dornbusch Richt. 9, 8 2c. mit den Parabeln Jes. 5, 1 2c.; 2. Sam. 12, 2 2c.*)

Parabel und Allegorie halten sich nach dem Bisherigen wesentlich auf Einer und derselben Stufe im Verhältnisse zum einfachen Bilde: sie spinnen es beide weiter aus, und zwar in ethisch-didactischem Interesse, um die im bloßen Symbole gelegenen bedeutsamen Wahrheitselemente dem Hörer zu evidenterer Ueberzeugung und lebendigerer Aneignung zu bringen. Dieses Ziel sucht die Parabel auf mittelbarerem, die Allegorie auf unmittelbarerem Wege zu erreichen, indem jene die volle Einsicht in die ganze Tiefe der, zunächst nur in verhüllender Form vorgetragenen, parabolischen Beziehungen in der Regel der künftigen denkenden Erfahrung des zu Unterrichtenden anheimstellt, diese dagegen auf der Stelle durch die tiefsinnige Wahrheit der mitgetheilten Bilder Eindruck hervorzubringen sucht und deshalb die Deutung immer mit der bildlichen Ausführung verschmilzt. Es fehlt übrigens auch nicht an Uebergangsformen zwischen beiden so nahe verwandten Darstellungsformen, wie denn z. B. die Parabel vom Feigenbaum Matth. 24, 31. 32 in der That zwischen dem Character einer Allegorie und dem einer eigentlichen Parabel hin und her schwankt.

*) Unger a. a. O. S. 26. — Uebrigens streift auch der Mythus, als unbewußt dichtende Versinnlichung einer übersinnlichen Idee durch ein nationalgeschichtliches oder naturgeschichtliches Factum, an die Parabel; desgleichen die ziemlich nahe verwandte Sage und Legende.

Aehnlich manche ezechielische Allegorieen u. s. w. — Uebrigens geht auf dem Gebiete der praktischen Wirklichkeit beiden, der Allegorie und der Parabel, parallel die symbolische Handlung des Propheten, zumal die länger dauernde, complicirtere und künstlichere. In Jesu Leben sind es meist Ereignisse und Acte wunderbarer Art, und zwar solche, die sich mehr oder weniger ungesucht zuzutragen scheinen, die den symbolischen Handlungen der Propheten entsprechen: z. B. jenes Schlafen im Schiffe auf dem stürmischen See; die Heilung der 10 Aussätzigen — die D. Strauß bekanntlich nur für ein „Conglomerat von Parabeln" halten kann —; die Begegnungen mit Zachäus, Bartimäus, Maria und Martha u. s. w. Nachdrücklich beabsichtigte symbolische Handlungen sind dagegen der Stater im Munde des Fisches; die Verfluchung des Feigenbaumes; die Fußwaschung u. s. w. Fast immer knüpfen sich an diese Thathandlungen von semiotischer (symbolisch-parabolischer) Bedeutsamkeit längere oder kürzere Lehrreden, oft nur aus einem einzigen kurzen Satze bestehend, der aber ein hinreichend deutliches Schlaglicht auf die ganze vorhergegangene Scene fallen macht; oft auch in einer längeren Reihe theils unmittelbar lehrender, theils parabolischer Vorträge verlaufend, wie Luc. 13, 39 ꝛc.; 14, 1 ꝛc.; Joh. 4, 1 ꝛc.; 13, 1 ꝛc. — Man sieht, in Jesu Leben war beides gleich wunderbar und naturtheologisch bedeutsam: Worte und Thaten, Erlebnisse und lehrende Zeugnisse, Inneres und Aeußeres. Jedes stumme Zeichen redet hier als laute Allegorie und Parabel; und jedes Gleichnis ist auch in seinen scheinbar stummen, füllwerkartigen oder hintergrundartigen Partieen unendlich beredt. Und so muß es im Leben dieses Wunderbarsten aller Menschenkinder von kleinauf gewesen sein, wie nicht bloß die evangelische Kindheits- und Jugendgeschichte andeutet, sondern z. B. auch Justin der Märtyrer, der es uns als ein symbolisch bedeutsames Faktum erzählt, daß Jesus, als Zimmermannssohn, schon in seinen Knabenjahren Pflüge und Joche gezimmert. (Vgl. Luc. 9, 62; Matth. 11, 29). —

Eine noch höhere Stufe der symbolischen Darstellungsform, als Allegorie, Parabel und Symbolhandlung, bezeichnet der Typus, als dritte Hauptgattung der (theils thatsächlichen, theils verbalen) Bildersprache der Schrift überhaupt. „Der Typus ist

zwar ebenfalls Symbol, jedoch mit wesentlicher Beziehung auf die Zeit; das andere, auf welches er durch sein Aeußerliches hinweist, ist nämlich ein noch nicht wirklich Vorhandenes, Gegenwärtiges, sondern ein noch zu Geschehendes, Künftiges; der Typus ist ein prophetisches Symbol"*). Insbesondere sind es die heilsgeschichtlichen Vorbilder, mögen sie nun in Personen, oder Handlungen, oder objectiven Instituten, oder geschriebenen oder gesprochenen Urkunden bestehen, welche man als Typen bezeichnet. Außer dem Ausdruck τύπος Röm. 5, 14; 1. Cor. 10, 6. 11 (welcher übrigens fast noch öfter ein „sittliches Vorbild", ein ethisches Muster oder exemplar bezeichnet: so Phil. 3, 17; 1. Theſſ. 1, 7 ꝛc.), hat die Schrift noch die Bezeichnungen σκιὰ τῶν μελλόντων Col. 2, 17; Hebr. 10, 1; vgl. 8, 5; ὑπόδειγμα Hebr. 8, 5; 9, 23; παραβολή Hebr. 9, 9; 11, 19; und σημεῖον Matth. 12, 39 für den Begriff des historischen Vorbilds. Das Gegenbild des geschichtlichen Typus oder auch das des vorgeschichtlichen Prototypus (τύπος Hebr. 8, 5) wird durch das Adjectiv ἀντίτυπος, ον ausgedrückt: 1. Petr. 3, 21; Hebr. 9, 24**).

Die bloßen Geschichtstypen, d. h. die zu besonderer heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit erhobenen Natursymbole, können endlich eine nochmalige Potenzirung zu Symbolen von absolutem Rang und Werth erfahren, sofern das göttliche Wort sie zu bleibenden Mittlern oder Vehikeln der allerhöchsten und centralsten geistleiblichen Gnadenerweisungen für die Zeitdauer einer ganzen heilsöconomischen Periode weiht. Die typischen Symbole werden dann zu Sacramenten, zu solchen historisch-bedeutsamen physikalischen Factoren der Gottesverehrung, die durch eine vollständige Durch-

*) Bähr, I, 15. Nur ist der Ausdruck „prophetisches Symbol" hier etwas zu weit, da es die Propheten auch mit vielen Symbolen von nicht in die Zukunft deutender Geltung zu thun hatten. Unmisverständlicher würde „weissagendes" oder „heilsgeschichtliches Symbol" gewesen sein.

**) Die von Glassius, p. 319 aufgestellten verschiedenen Eintheilungen der historischen Typen, z. B. in innati, illati und extorti; in typos rerum gestarum und ceremoniarum; in einmal dagewesene und öfter wiederkehrende; in ὁλικοί (z. B. das levitische Priesterthum) und μερικοί (z. B. der Prophet Jonas), haben sämmtlich ihre relative Wahrheit und theilweisen wißenschaftlichen Nutzen.

bringung und innerlichste Verbindung mit dem übersinnlich Göttlichen, wie sie dieselbe erfahren, den Werth von unbedingt geheiligten natürlichen Gnadenmitteln erhalten. Vollständige oder urbildliche, d. h. im unmittelbarsten Zusammenhang mit der gottmenschlichen Natur des Menschheitsurbildes Jesu stehende Sacramente sind nur das Waßer der Taufe, das Brot und der Wein des Abendmahls; vorbildliche oder schattenhafte die Beschneidung, das Passah, die Waschungen und Taufen des Alten Bundes; partielle oder bedingte die kirchlichen Sacramentalien, wie z. B. die weihende Hand, das Salböl u. s. w.

Im Ganzen erhalten sich die aufgezählten Hauptgrade oder Hauptgattungen religiöser Natursymbolik etwa so zu einander, daß das bloße Symbol dem Punkte; seine Ausspinnung zur Allegorie der Linie; seine erzählende Ausführung zur Parabel der Fläche; seine offenbarungsgeschichtliche Potenzirung zum Typus dem Körper; seine unbedingt weihende Verklärung zum Sacramente endlich dem begeisteten oder belebten Körper entspricht. Oder einfacher — so nämlich, daß man die nicht grad-, sondern nur artmäßig unterschiedenen Formen der Allegorie und der Parabel zusammenfaßt —: das Symbol ist die Wurzel, aus welchem das Gewächs der allegorisch-parabolischen Darstellung hervorwächst, das in den Typen seinen Blätterreichthum entfaltet, in den Sacramenten aber zum Blühen und Fruchttragen gelangt. Die Symbolik mit der Emblematik; die Parabolik mit der Allegorese und der historischen Exemplificirung (Paradigmatik) und die Typik mit der Sacramentenlehre wären sonach die drei Haupttheile (nebst den die Uebergänge von einem zum anderen vermittelnden Zwischengliedern), in welche eine vollständige wißenschaftliche Bearbeitung der biblischen Bildersprache sich ihr Gebiet zu zerlegen hätte.

§. 32. Die naturtheologische Verwendung der biblischen Symbolik, oder die Bestimmung der Wesenheiten der Naturdinge nach Maaßgabe ihres symbolischen Gebrauchs in der Schrift.

Fragen wir nun nach dem Gebrauche, welchen die speculative Thätigkeit des Naturtheologen zunächst von den Symbolen der hl.

Schrift zu machen habe, um in seinem Geschäfte einer Auslegung des Schöpfungsbuches gefördert zu werden, so werden wir keinen größeren, aber auch keinen geringeren Nutzen von denselben zu erwarten haben, als den, daß sie uns über die religiöse und ästhetische Bedeutung einer gewißen Anzahl von Repräsentanten der Creaturwelt einen, dem Sinne Gottes und der göttlich erleuchteten heiligen Schriftsteller entsprechenden Aufschluß ertheilen. Sich in den Besitz dieser religiös-ästhetischen Urtheile der Schrift über einen verhältnismäßig ziemlich umfaßenden Kreis wichtiger Naturwesen — (denn die biblische Physik umschließt immerhin kein allzu kleines Gebiet bedeutsamer Repräsentanten des irdischen wie des himmlischen Kosmos) gesetzt zu sehen, ist keineswegs etwas Geringfügiges oder Werthloses. Denn offenbar wird der offenbarungsgläubige Weltbetrachter, — auch wenn er keinerlei Belehrung über die physikalische Beschaffenheit der Creaturen von der Schrift erwarten kann, da alles Derartige außerhalb der Absicht und Richtung derselben gelegen ist, — doch, wo es sich um die religiöse Zweck- und Werthbestimmung der Geschöpfe Gottes handelt, sein Urtheil eben so gut nach demjenigen des Gottesworts zu bilden suchen, wie er sich dieß in allen übrigen religiösen Dingen angelegen sein läßt. Die im symbolischen Gebrauche der Naturwesen in der Schrift gegebene ästhetische oder ethisch-religiöse Beurtheilung derselben ist aber in der That nichts anderes, als eine Bestimmung ihres absoluten oder beziehungsweisen religiösen Werthes, als eine Enthüllung über ihre wahre Stellung und Bedeutung im Ganzen des Gottesreichs, das nun einmal nicht bloß unsichtbares Gnadenreich und künftiges Herrlichkeitsreich ist, sondern auch sichtbares Naturreich, und zwar zugleich in und mit jenen höheren Seinsweisen. So gewiß, als man nun von vorn herein annehmen können wird, der allmächtige, allweise und allgütige Schöpfer werde kein in sich selbst zwiespältiges, sondern ein in harmonischer Concordanz seiner höheren und niederen Sphären einheitlich organisirtes Weltganzes ins Dasein gerufen haben: eben so sicher wird man auch an das Vorhandensein einer objectiven, festen und unabänderlichen Norm glauben müßen, nach welcher derselbe Gott bei der Ertheilung der speciellen Bedeutungen und Bestimmungen

— gleichsam der Rollen — an die betreffenden einzelnen Naturgebiete, Naturstufen, -gattungen, -arten und -individuen verfahren habe. Weist derselbe nun in seinem Worte der Offenbarung z. B. einem Naturwesen, wie dem Weinstock, constant, wenngleich nicht überall so ausdrücklich wie in Joh. 15, 1—8, die Bestimmung zu, Abbild des realen Lebensverbandes Christi mit seinen Gläubigen, oder Sinnbild des Gottesreiches nach seiner wachsthümlichen Entwicklung von Innen nach Außen zu sein, — so ist damit offenbar das Letzte und Höchste, das Einfachste und doch Treffendste, das Klarste und Wahrste gesagt, was überhaupt zum Behufe der ästhetisch-religiösen Würdigung dieses Naturwesens gesagt werden kann: der Weinstock ist ein für allemal zum physikalischen Abbilde jener herrlichsten und allerrealsten aller ethisch-religiösen Ideen gestempelt; seine Bedeutung im Ganzen des Reiches Gottes ist einfach dahin angegeben, daß er Spiegelbild Christi, des urbildlichen (rechten) Weinstockes, sei, sofern dieser als gnadenspendender Reichsgründer eine geistleibliche Lebensgemeinschaft mit der Menschheit eingegangen habe. So ist es nun auch mit dem Feuer als Sinnbild des hl. Geistes in seiner richterlich strafenden und läuternden Function; mit dem Waßer als Symbol der zeugungskräftig erfrischenden und reinigend erneuernden Wahrheit (oder Treue) Gottes; mit dem Schafe als Sinnbild unschuldig reiner Hingebung an Gott, wie sie der Erlöser in seinem versühnenden Todesleiden auf das Vollkommenste dargestellt; mit der Schlange als dem Sinnbild der verführerisch-schlauen und seelenmörderischen Bosheit des Satan; mit dem Schwein als dem Sinnbild schmutziger Rohheit und Gemeinheit; mit der Lilie als Sinnbild der unschuldig schönen Pracht eines gottgeweihten Lebens; mit der Sonne als Bild der Herrlichkeit Christi; dem Himmel als Bild der unendlichen Erhabenheit Gottes u. s. w. — Findet sich scheinbar eine Mehrheit von Bedeutungen eines und desselben Naturwesens, so rührt diese entweder von dem nothwendigen Unterschiede zwischen der absoluten (letzten und höchsten, über alle niederen Abbilder hinaus auf das Urbild selbst hinweisenden) und den bloß relativen Beziehungen desselben her, — wie denn z. B. das Schaf mittelbar und beziehungsweise den frommen Christen abbildet, sein unmittelbares höchstes Urbild aber

an Jesu, dem heiligen Lamm Gottes hat, und wie hinwiederum die Schlange zunächst böse Menschen, in letzter Instanz und vermittelter Beziehung nur den Bösen abbilden und bedeuten kann; — oder die Vieldeutigkeit erweist sich bei näherer Betrachtung und Erwägung des Sachverhalts als eine, durch das Eindringen der inficirenden Wirkung des Sündenverderbens ins Natur- und Menschenleben verursachte (also ebenfalls nur relative) Doppeldeutigkeit; als auf dem ethischen Gegensatz zwischen Gut und Böse beruhende dualistische Ambiguität, die sich letztlich doch wieder auf eine zu Grunde liegende, und zwar eine gute, höhere Einheit zurückführen läßt. So, wenn die Sonne außer ihrer göttlich guten und segensvollen Bedeutung auch als durch ihre sengende, stechende Gluth verderblich wirkendes Princip erscheint, wie Ps. 121, 6; Matth. 13, 6. 21 ꝛc.; wenn der Schatten zwar Bild der Erquickung von der Hitze des Lebens (Jes. 49, 2 ꝛc.), aber auch des Todesdunkels einer dem göttlichen Lichte entfremdeten sündigen Gemeinschaft ist (Luc. 1, 79 ꝛc.); so der Löwe, der Büffel (das Einhorn), der Bär und andere Repräsentanten thierischer Stärke, die bald die furchtbare Macht des bösen Princips (1. Petr. 5, 8; Ps. 22, 22 ꝛc.), bald auch die frische Vollkraft und Unüberwindlichkeit des göttlich Guten bezeichnen können (Offb. 5, 5; Ps. 92, 11; Hos. 13, 8); der Sauerteig, der wenigstens einmal in bonam partem, zur Versinnbildlichung der alles von Innen heraus durchdringenden und regenerirenden Kraft des Gottesreichs, sonst aber immer in malam partem, von der unaufhaltsam um sich greifenden Macht der Sünde steht (vgl. Matth. 13, 33 mit 16, 6; 1. Cor. 5, 7; Gal. 5, 9)*). — Daß auf diese Weise selbst die an sich reinsten und besten Wesen beziehungs- und bedingungsweise einen schlimmen Sinn erhalten können, wie der Weinstock Hos. 10, 1 und Ezech. 15; der Wein Ps. 60, 5; 75, 9; Jes. 51, 17; Offb. 16, 19; 19, 15; das, sonst die segnende und weihende Wirkung des Gottesgeistes abbildende Oel, das aber Spr. 5, 3 die üppige Schlüpfrigkeit der Verführungskünste einer Hure

*) Schon Glass., Phil. S. p. 1113 ꝛc. führt diese Bilder als Proben contrastvoller Doppeldeutigkeit mancher biblischen Metaphern an. Man findet daselbst noch eine ziemliche Anzahl von weiteren Beispielen für diesen Sachverhalt.

bezeichnet; die Taube Hos. 7, 11; das Schaf Ps. 49, 15 2c. — dieß beweist nur die überallhin durchgedrungene inficirende Wirkung der sittlichen Corruption des Menschengeschlechts, auf welcher auch die mosaische Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren, als eine aus Gründen pädagogischer Weisheit nothwendig gewordene Erstreckung des ethischen Dualismus auch in die Naturumgebung des alten Bundesvolks hinein, beruht. — Hinwiederum deutet der Umstand, daß es nicht leicht ein biblisches Natursymbol von absolut und ausnahmslos schlimmer Bedeutung gibt, — man müßte denn Thiere, wie den Schakal, den Fuchs, den Scorpion als Beispiele hiefür anführen; (denn weder die Schlange [s. Spr. 30, 19; Matth. 10, 16; und zumal Joh. 3, 14], noch selbst das Gift [s. Hos. 13, 14], geschweige denn Wesen wie die Nacht, der Wurm, die Motte, Spinne u. s. w. erscheinen als durchaus nur Böses bedeutende Symbole) — auf die in Gottes Gnadenrathschlüße feststehende einstige Aufhebung jenes ethischen Gegensatzes in der zu verklärenden materiellen Natur hin; auf jene Zeit, da die Wölfe bei den Lämmern und die Pardel bei den Böcken liegen, da Kühe und Bären an der Weide gehen und Löwen Stroh freßen werden wie die Ochsen; da der Säugling seine Lust haben wird am Loche der Otter und ein Entwöhnter seine Hand strecken in die Höhle des Basilisken. Zwar wird auch dann noch ein Wurm sein, der nicht stirbt, wenngleich das übrige Würmer- und Schlangengeschlecht gelöst sein wird von seinem Fluche und gereinigt von seinem Gifte; gleichwie außer dem reinen Feuer der ewigen Liebe des hl. Geistes noch ein anderes Feuer fortbrennen wird, — ein Feuer freilich, das zugleich Finsternis ist; und wie nach Aufhören des Todes doch noch ein Tod, der andere Tod, ewiglich fortdauern wird. Aber diese absolut und final ungöttlichen Wesenheiten fallen ganz und gar über unsere Naturmaterie hinaus, oder vielmehr unter sie hinunter, und können also nicht zur Umstoßung jener Wahrheit von der ursprünglich, und darum auch schließlich, allein in Geltung befindlichen guten Bedeutung aller eigentlichen Naturwesen angeführt werden.

Die Grundbedeutung der Naturdinge ist nach der Schrift also wesentlich immer nur Eine und diese Eine ist eine gute, gott-

förmige, in der abbildlichen Beziehung zu einer göttlichen Eigenschaft oder himmlischen Wesenheit bestehende; denn selbst wo die schlimme Bedeutung die vorherrschende ist, wie z. B. bei den Giftwesen, der Finsternis u. s. w., ist es doch in letzter Instanz immer ein Göttliches, was durch dergleichen Wesen abgeschattet wird: die Strafgerechtigkeit oder der Zorn Gottes nämlich, als der dunkle Grund des göttlichen Wesens, in welchem auch die große Macht, welche das persönliche Böse ausübt, wennschon nicht dieses Böse selbst oder an sich, urständet. Ebenso unnöthig, als schriftwidrig sind daher die maaßlosen Vervielfältigungen der Bedeutungen eines und desselben Symbols, worin eine leichtfertige, willkürliche Allegoristik älterer und neuerer Zeit sich vielfach gefallen hat; jene Zusammenstellungen von oft 10 bis 12 verschiedenen Bedeutungen für ein einziges biblisches Natursinnbild, jene Häufungen der varii sensus, usus, figurae, tropi etc. bis zu dem Grade, daß ein und derselbe Gegenstand fast alles Mögliche bedeuten zu können scheint, — von welchem unkritischen Verfahren namentlich die mittelalterlichen Symboliken seit Gregor dem Großen und Rhabanus Maurus die auffallendsten Beispiele bieten*). Im Ge-

*) S. z. B. Dursch, II, S. 57, wo 10 bis 11 verschiedene Bedeutungen von Sonne; S. 61, wo 13 Bedeutungen von Tag; S. 63, wo 9 Bedeutungen von Morgen; S. 67, wo 9 Bedeutungen von Nacht; S. 84, wo 10 Bedeutungen von Schatten aus der sogenannten (interpolirten) Clavis Melito's angeführt werden, darunter die abentheuerlichsten und geschmacklosesten Dinge. So bedeuten nach Gregor dem Großen (s. S. 36) die Augen: 1) die vollkommene Erkenntnis Gottes; 2) die Rathgeber; 3) die Hoffnung; 4) die Prälaten; 5) die erleuchteten Theologen der Kirche; 6) die Wirkungen des hl. Geistes. — So unterschied Petrus v. Capua (S. 34) dreierlei Schemel: 1) den Schemel der Menschwerdung; 2) den Schemel der Unterwerfung; 3) den Schemel der Verunreinignng (diese drei nach Ps. 98, 5; 109, 2; Jes. 66, 1). — So fand die Melit. Clavis in der Nuß ein Symbol: 1) der Menschwerdung; 2) des alttestamentlichen Canons (vgl. 4. Mos. 17, 8; Hohesl. 6, 10); Petr. Cap. unterschied zweierlei Geier, einen höchsten: Christum (Hi. 28, 7) und einen niederen: jeden Räuber (3. Mos. 11, 14); desgleichen zweierlei Kinnbacken: den Kinnbacken der Predigt (Richt. 15, 16) und den Kinnbacken der Kirche, nämlich die Prälaten (Klagel. 1, 2). — S. noch andere Proben weiter unten.

gensatze zu dieser mechanisch zersplitternden und zerbröckelnden Methode wird der speculative Naturtheologe, der den Anforderungen einer gleich exacten, wie tiefdenkenden Wißenschaftlichkeit zu genügen bemüht ist, die scheinbar oder wirklich discrepanten und sich widersprechenden Bedeutungen sämmtlicher in der Schrift gebrauchter natürlicher Symbole auf je Eine Grundbedeutung zurückzuführen nicht nur geneigt und genöthigt, sondern auch im Stande sein, sofern er nur das Wesen der Gottheit, als des schlechthinigen Urgrundes, Urbildes und Urhebers aller geschöpflich-concreten Wesenheiten und Gegensätze, in richtiger, wahrhaft theistischer und biblisch-realistischer Weise erfaßen gelernt hat. Er wird keine unüberwindliche Schwierigkeit und keinen unversöhnlichen Gegensatz darin finden, daß z. B. die Motte Jes. 50, 9; 51, 6. 8; Hiob 4, 19; 13, 28; Matth. 6, 19 als Bild des im Verborgenen fortschreitenden und um sich greifenden Verderbens; Hos. 5, 12 und Ps. 39, 12 aber als Sinnbild Gottes selbst, des langsam aber sicher strafenden Richters, erscheint*). Es wird ihm dieß so wenig Schwierigkeiten machen, als es dem Propheten Hosea etwa zu schwer oder zu kühn vorkam, Gott unmittelbar hinter jenem Vergleiche mit der Motte wieder durch das Bild des Löwen zu veranschaulichen (C. 5, 14), oder als ebenderselbe Bedenken trug, Gott kurz nach einander einem Löwen, einem Pardel, einem seiner Jungen beraubten Bären und einer Löwin zu vergleichen (C. 13, 7, 8), und ihn am Schluße seiner prophetischen Aussprüche (C. 13, 14; 14, 6 und 9), ziemlich nahe bei einander, sagen zu laßen: „daß er dem Tode ein Gift sein, daß er für Israel wie ein frischer, belebender Thau sein, ja daß er ihm sein wolle, wie eine grünende Tanne, an der man Israels Frucht finden werde"**). Oder entspricht Er, der menschgewordene Gottessohn,

---

*) Schon Bochart, Hieroz. p. 616 A. 30 bemerkt hiezu ganz treffend: „Neque timendum est, ne vilescat Dei majestas, cum confertur a prophetis cum tam vili animalculo. Nam si proprie loqui velimus, non confertur Deus cum tinea, sed lenta Dei judicia cum vitio, quod a tinea vesti accidit".

**) Ueber Hosea's Kühnheit und Ueberfülle von raschwechselnden Bildern vgl. schon §. 3. — Die Stelle Hos. 13, 7. 8 liegt bekanntlich dem danielischen Monarchieenbilde (Dan. 7, 3 ff.) zu Grunde. —

nicht etwa allen jenen äußerlich einander so sehr widerstreitenden sinnlichen Abbildern zumal: der zum Kreuz erhöhten Schlange und dem am Boden im Staube sich windenden Wurme einerseits (Joh. 3, 14; Ps. 22, 7), andrerseits aber einem erquickenden Thau oder Regen (vgl. z. B. Jes. 26, 9; 55, 10. 11; Ps. 72, 6 mit Joh. 4, 10 ꝛc.) und einer königlich erhabenen Palme, einer immer grünen Cypresse, einem fruchtbaren Weinstocke u. s. w. (s. namentlich Sir. 24, 17—24)? Ist er nicht verachteter Strauch (Jes. 11, 1; 53, 2; Matth. 2, 23) und prächtige Ceder (Sir. 24, 17); Löwe und Lamm (Off. 5, 5 und 6); Hirte und Thüre zum Schafstall (Joh. 10, 1 ꝛc.); Weg und Licht auf dem Wege (Joh. 14, 6; 8, 12) — ist Er nicht dieß alles in und mit einander? Muß nicht Er, für den die Materie dieser Sinnenschöpfung nichts real Undurchdringliches mehr bildete (s. Joh. 20, 19. 26; Eph. 1, 23; 4, 10), auch zur idealen oder symbolischen Durchdringung selbst der extremsten Gegensätze im Bereiche dieser durchweg abbildlichen sinnlichen Welt befähigt sein? Muß nicht in seiner gottmenschlichen Natur, wie die factische und reale, so auch die ideale Versöhnung und normale Lösung sämmtlicher Grundgegensätze des Natur- und Menschheitslebens, soweit dieselben überhaupt einer heilenden Ausgleichung, einer Ueberwindung im positiven Sinne fähig waren, principiell vollzogen sein?

Ist dem aber so, daß die creatürlichen Abbilder allzumal sich als die aus einander laufenden Strahlen der Einen göttlichen (oder gottmenschlichen) Herrlichkeit zu einander verhalten, so wird nicht etwa abstracte Vereinerleiung oder Indifferenziirung, sondern nur sorgfältige Unterscheidung und Bestimmung ihres jeweiligen Verhältnisses zum Urbilde das richtige Verfahren bei jedwedem Versuche zur Herstellung einer Beide — Urbild und Abbilder — in harmonischer Fülle und Reinheit einheitlich zusammenschauenden, theologischen Weltbetrachtung sein können. Eben hiezu leiten aber die symbolischen Wesensbestimmungen der hl. Schrift aufs Trefflichste an. Denn die Bedeutungen, welche durch sie den einzelnen Naturobjecten zugeeignet werden, sind keineswegs bloß zufällig hingeworfene ästhetische Urtheile oder willkürliche Einfälle einer mit müßigen Vergleichen spielenden Phantasie: sie „beruhen auf dem

Blick in das Wesen der Dinge"; sie geben die tiefsten Wesensgründe, die innersten Wesenskerne und Endzwecke derselben an*). Wiewohl nur „Lichtfunken, die aus dem vorüberziehenden feurigen Wagen der Offenbarung gleichsam nur zufällig heraussprühen", vermögen doch diese symbolischen Verwendungen der Naturdinge in der Schrift die hellsten „neuen Lichter auch im Naturgebiete zu erwecken und anzuzünden"**). Sie sind sämmtlich Schlüßel für die einzelnen Fächer und Laden der unendlich reichen Naturschatzkammer, und was sie bei gehörigem Gebrauche aufschließen, ist nichts Geringeres, als — die Wesenheiten der Naturwesen: das, was dieselben ihrem innersten, eigentlichsten Wesen nach sind, im Gegensatze zum bloßen Wie? ihres Beschaffenseins oder ihrer natürlichen Organisation, wie sie die Naturkunde —, und zum nackten Daß! ihrer Existenz, wie sie der unmittelbare Augenschein kennen lehrt. Eine concret-speculative biblische Natursymbolik bringt also tiefer ein in das „Innere der Natur" oder in das Wesen der Naturwesen, als sowohl die gewöhnliche ästhetisch-poetische Beurtheilung, wie die empirisch-exacte Durchforschung derselben. Während jene, willkürlich hin- und herspringend, mit ihren subjectiven Geschmacksurtheilen nur die Oberfläche der Dinge gleichsam beleckt; die letztere aber, in consequenterem Scheidungs- und Zersetzungsprocesse, deren innere Beschaffenheit wenigstens nach ihrem materiellen (dynamisch-mechanischen) Verhalten aufdeckt: erfaßt der Naturtheologe, geleitet vom hellen Lichte der göttlichen Offenbarung, ihre innerste Wesenheit — nur nicht unmittelbar oder so, daß er dieselben etwa in kurzen, reinen und runden Aussagesätzen definiren könnte, sondern, was schon Göthe ahnend als Nothwendigkeit erkannt, indirect und symbolisch, d. h. so, daß er sie stets in abbildliche Beziehung zu den übersinnlichen Urbildern zu setzen genöthigt ist. Alle Naturwesen **sind** ihrer innersten göttlich gesetzten Wesenheit nach das, was sie in der Symbolik der hl. Schrift **bedeuten:** dieß ist also das Resultat einer vom Geiste des Glaubens getragenen positiven Kritik der biblischen Bildersprache und ihres Verhältnisses zur objectiven

---

*) Vgl. Auberlen, Dan. S. 93; Beck, L. Wißsch. I, 44.

**) Fr. v. Schlegel, Philos. des Lebens, S. 97.

Natur. Einfache und leicht abzuhebende Früchte der speculativen Begriffsbestimmung oder vielmehr Wesensergründung wird ein durch diesen Grundsatz normirtes naturphilosophisches Verfahren allerdings nicht gewähren; es wird überhaupt nicht Sache eines jeden sein können, der die Natur zum Gegenstande seines Forschens und Denkens macht, auf keinen Fall wenigstens Sache des nicht Offenbarungsgläubigen. Aber die rechte, die theologische „Naturkunde" muß auch nicht „nach heutiger Art der Decouverten, sondern nach Art der Weisen aus dem Morgenlande offenbar werden!" *)

§. 33. Die naturtheologische Verwendung der biblischen Parabolik, oder die Bestimmung des ethischen Werths und Gebrauchs der Naturwesen nach Maaßgabe ihrer allegorisch-parabolischen Verwerthung in der Schrift.

Die Wesenheiten der Naturdinge, zu deren Erkenntnis das Studium der biblischen Symbolik Anleitung gibt, sind zunächst nur deren unmittelbare religiös-ästhetische Bedeutungen; dasjenige, was die Naturgegenstände an sich uns als solche bedeuten, abgesehen von den verschiedenen Beziehungen, in welche sie vermöge ihrer Lebensentwicklungen und -veränderungen zu einander, zur Menschheit und zu Gotte (oder dessen Engeln) treten können. Als mittelbare und in Action begriffene treten uns eben diese religiösen Bedeutungen (Wesenheiten) der Naturdinge überall da entgegen, wo die bloßen Symbole zu Allegorieen fortgesponnen, oder zu Parabeln ausgestaltet erscheinen. Hier sind die Wesenheiten der Creaturen offenbar nicht mehr bloß ruhende Punkte oder einfache ontologisch bestimmte Objecte: sie treten hier handelnd und lebend, in energischer Fortbewegung begriffen auf und offenbaren eben dadurch ihren innersten Wesensinhalt in successiver Darlegung und Entfaltung seiner einzelnen Momente. Es kommt anschaulich an den Tag, was in den Naturwesenheiten ist, d. h. was sie den lehren, der überhaupt berufen, begierig und bereit ist,

*) Oetinger, bei Auberlen, S. 656; vgl. S. 150. Aehnlich bekanntlich auch Hamann, s. oben §. 18.

in ihr Inneres einzudringen, um es seiner andächtigen Naturspeculation zuzueignen. Die Creaturen werden so, ihrem inneren göttlichen Lebensgehalte nach, als veranschaulichende, überführende und ermahnende Lehrer des Menschen von Gott oder den heiligen Männer Gottes in Bewegung gesetzt. Unmittelbare Medien einer Hauptart der Gottesoffenbarung — nämlich der naturöconomischen — sind sie bereits an und für sich: im Ganzen einer allegorischen oder einer parabolischen Ausführung werden sie aber unsrer religiös-ethischen Empfänglichkeit näher gelegt, um uns zu dem zu treiben, was wir unsrerseits, in Analogie mit dem durch sie Dargestellten, als organische Glieder des Gottesreichs zu thun haben*). Ihre natürlichen Lebensprocesse werden uns als Musterbilder unserer sittlichen Lebensthätigkeit vor Augen gestellt, und zwar dieß wiederum nicht mittelst phantastisch angedichteter Functionen oder mittelst gekünstelter Prosopopöieen: sondern je einfacher und naturwüchsiger, um so lieber; und je ungesuchter, je mehr der alltäglichen Erfahrung und Beobachtung entsprechend, um so wirksamer. Denn gerade alsdann sind diese Vorgänge des Natur- und natürlichen Menschenlebens am besten geeignet, uns auf jene großartige Concordanz zwischen den Gesetzen des Naturreichs und denen des Gnadenreichs nachdrücklichst hinzuweisen; uns zu entflammen zu begeisterter Bewunderung nicht nur, nein auch zu willig gehorsamer Befolgung jener, beide Sphären gleicherweise umschlingenden und durchwaltenden, einheitlichen Ordnung, von Schiller so herrlich beschrieben in den Versen:

„Da noch das große Gesetz, das oben im Sonnenlauf waltet,
Und verborgen im Ei reget den hüpfenden Punkt,
Noch der Nothwendigkeit stilles Gesetz, das stätige, gleiche,
Auch der menschlichen Brust freiere Wellen bewegt,
Da nicht irrend der Sinn und treu, wie der Zeiger am Uhrwerk,
Auf das Wahrhaftige nur und auf das Ewige wies“.

Gerade darum also wählt der HErr ein so einfaches Bild, wie das vom Weinstocke, zur allegorisch-analogischen Illustrirung der vornehmsten Gesetze und gottverordneten Lebensbeziehungen seiner Heilsgemeinschaft, (als z. B. des realen geistleiblichen Verkehrs der Gläubigen mit ihm, ihrem HErrn und Haupte; ihres

*) Vgl. J. L. Ewald in der schon §. 17 zu Ende mitgetheilten Stelle.

organischen Wachsthums aus ihm und durch ihn; ihres Früchtebringens; ihrer entweder läuternden oder verwerfenden Züchtigung durch den Vater u. s. w.) — auf daß sie alle Tage, so oft sie nur Weinstöcke sehen, an diese ihre innerlichsten, höchsten, alles in sich befaßenden Pflichten gemahnt und dazu getrieben würden, dieselben mehr und mehr mit ihrem ganzen Thun und Treiben innigst verwachsen und eins werden zu laßen. — So enthalten auch die Allegorieen vom Hirten und der Heerde, vom lebendigen Waßerbrünnlein u. s. f.; sowie die Gleichnisse vom Säemann, vom Wachsen der Saat auf dem Acker, vom Senfbaume und Sauerteige u. s. w. nichts anderes, als immer wieder anders gewendete, motivirte und ausgeführte Aufforderungen an die Gemeinde, aus den natürlichen und augenfälligen Processen, Widerfahrnissen und Actionen dieser Wesenheiten des allumgebenden Naturreichs ihre eigenen ethisch-religiösen Obliegenheiten immer tiefer verstehen, immer lebendiger allstündlich im Sinn tragen, immer williger und gottinniger vollziehen zu lernen. Dasselbe gilt von den paulinischen Darstellungen der Wachsthums- und Entwicklungsprocesse der Kirche unter den allegorisch-parabolisch ausgeführten Bildern vom Oelbaume, vom Leibe, vom Tempelbau; desgleichen von den athletisch-agonistischen Bildern, die derselbe Apostel besonders hellenischen Gemeinden, wie denen zu Corinth und Philippi nahelegt u. s. w.

Während also der Nutzen, den die bloßen Symbole dem auf schriftgemäße Entzifferung des Naturbuches ausgehenden christlichen Denker gewähren, ein vorzugsweise doctrinärer oder theoretischer ist, verhelfen ihm die Allegorieen und Parabeln auch bereits zur innerlicheren ethisch-practischen Aneignung der aus jenen geschöpften Erkenntnisse. Sie leiten ihn an, den inneren Gang des Naturlebens aufmerksamer zu studiren, ja wo möglich bis in seine feinsten Einzelheiten hinein zu verfolgen, um aus dem durchgreifenden Parallelismus desselben mit dem normalen Leben der höheren Sphären — nicht etwa eine ins Unendliche fortgehende, müßig staunende exacte Kenntnis aller nur möglichen oder wirklichen Beziehungen, wie sie hier stattfinden können, sondern vor allen Dingen energische asketische Impulse zur Verwirklichung sei-

ner höchsten und dringendsten Lebensaufgaben zu schöpfen*). Die biblische Parabolik lehrt also, das innere und äußere Leben der Naturwesen als Spiegel für die ethische Selbstbestimmung des Menschen erkennen, gleichwie die biblische Symbolik die Bedeutung der Naturwesen, als einzelner Bildzeichen des Schöpfungsbuches, für den göttlichen Schöpfer und sein Reich überhaupt kennen lehrt. Diese erschließt uns das Geheimnis der Wesenheiten selbst, jene das ihrer Functionen und ihres ethischen Werths und Gebrauchs.

§. 34. Die naturtheologische Verwendung der biblischen Typik, oder die Erkenntnis der göttlichen Endzwecke der Naturwesen im Ganzen und Einzelnen nach Maaßgabe ihrer typologischen (und sacramentalen) Geltung in der Schrift.

Wie die aus der biblischen Symbolik zu erkennenden Wesenheiten der Naturwesen die unmittelbarsten und einfachsten göttlichen Zwecke derselben bezeichnen; und wie der durch die Parabolik (und Allegorese) gelehrte ethische Gebrauch der Naturwesen in der Sphäre der menschlichen Thätigkeit ihre mittelbaren Zwecke angibt: so gibt über die absoluten Endzwecke, welche Gott mit seinen Naturgeschöpfen verbunden hat, nur die Typik der biblischen Offenbarungsgeschichte zusammt der Sacramentenlehre directen Aufschluß. — Es ist der nächste Zweck eines Naturwesens, überhaupt zu sein, d. h. nach Gottes schöpferisch-concreter Denk- und Sprechweise: als relatives Abbild Gottes zu existiren, relativ gottbildliche Naturwesenheit zu sein. Der unmittelbare Zweck der Creaturen fällt also mit ihrer Wesenheit zusammen. — Sodann ist es aber auch Zweck derselben, dem Menschen etwas zu sein, d. h. ihm zu Objecten, Organen und Normen seiner geist-leiblichen (ethischen) Selbstbethätigung zu dienen. Ihre mittelbaren Zwecke gehen also auf in ihrer Benutzung und Verarbei-

*) Vgl. Oetinger's Forderung, daß man sich mit den in den Naturwesen offenbaren, durch die göttliche Weisheit in sie gelegten Spuren des „Nothwendigsten, Nützlichsten und — Einfältigsten“ begnüge; — auch Fabri's Aufforderung, dem Materialismus „mit den ärgsten Gemeinplätzen, aber in der Kraft Jesu Christi“ entgegenzutreten (Verhandlungen des Ev. K.Tags v. 1856, S. 89.)

tung durch den Menschen als Glied des Reiches Gottes. — Letzter und höchster Zweck der Creaturen wird endlich der sein: Gotte und der Menschheit zumal zu dienen oder — wenn auch nur in serviler Stellung — zur Herstellung des vollendeten Gottesreichs mitzuwirken, um selber eine verklärte, zu ewiger Freiheit und Wesenhaftigkeit erhobene Existenzweise in demselben angewiesen zu erhalten. Diese finale oder eschatologische Bestimmung und Bedeutung der Creaturen wird offenbar nur aus derjenigen Weise ihres bildlichen Gebrauchs in der Schrift erschloßen werden können, welche sie als zugleich thatsächlich in den religiösen Organismus des Gottesreiches mithereingezogene, als an der Begründung und historischen Entwickelung des cultischen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen real cooperirende Faktoren erscheinen läßt. Die typische und noch mehr die sacramentale Verwendung der Naturwesen im heilsgeschichtlichen Lebensprocesse der Gemeinde Gottes im A. und im N. Bunde ist es also, die uns diese ihre letzten und höchsten Zwecke theils ahnen, theils erkennen läßt. Daß z. B. die leuchtendsten Edelsteine und die zugleich glanzvollsten, kostbarsten und brauchbarsten Metalle durch ihre von Gott vorgeschriebene Verwendung zu den vornehmsten und heiligsten Geräthen des alttestamentlichen Cultus eine nicht bloß symbolisch-typische, sondern eine nahezu sacramentale Geltung für die ganze Dauer einer hochwichtigen reichsgeschichtlichen Oeconomie erhalten haben, dieß gestattet offenbar ahnende und hoffende Rückschlüße auf die absolute, endgültige Bestimmung dieser Stoffe, welche, schon durch ihre rein kosmische Stellung auf dem Höhepunkte anorganischer Naturbildung, mit Wahrscheinlichkeit auf eine mehr als bloß temporäre Bedeutung ihrer Wesenheiten hinweisen. Die unmittelbare und offenkundige typische Naturstellung dieser Wesen entspricht also aufs Vollständigste und Angemessenste ihrer typischen Bedeutung für das zum Reiche der ewigen Glorie zu verklärende Gnadenreich. Die Typik der Natur kommt hier der offenbarungsgeschichtlichen auf halbem Wege entgegen, wirkt unmittelbar mit ihr zusammen und gibt ihre Bestimmung kund, dereinst positiv (auf dem Wege der Verklärung) in der Vollendung des typischen Offenbarungsprocesses aufgehoben zu werden, dann nämlich, wann das neue Jerusalem mit seinen

Gassen von lauterem Golde, seinen Edelsteingründen in seinen Mauern und seinen Perlenthoren bräutlich geschmückt vom Himmel auf die Erde herabfahren wird, Offenb. 21, 11—21 *). — Denselben Fortschritt von einer zugleich naturgeschichtlichen und offenbarungsgeschichtlichen Typologie zu einer (nicht mehr bloß physikalischen, sondern zugleich religiös-metaphysischen) Teleologie höherer Ordnung darf die concrete Speculation des schriftgläubigen Naturbetrachters sich in Betreff der vornehmsten Repräsentanten des Pflanzenreichs erlauben. Es sind gerade die allgemeinst verbreiteten und nutzbringendsten, in gewissem Sinne auch die edelsten und einfach schönsten Gattungen aus dem monocotyledonischen und aus dem dicotyledonischen Bereiche: der Waizen und der Weinstock sind es, die nicht bloß in die bedeutsamste abbildliche Beziehung zur gottmenschlichen Wesenheit des urbildlichen Gründers des Gottesreichs gesetzt werden (Joh. 12, 24; 15, 1 ꝛc.), sondern deren Früchte (γεννήματα Matth. 26, 29) obendrein durch ihre weihende Erwählung zu sacramentlichen Trägern der von Christo auf die Seinen überströmenden Lebensgnade, als Unterpfänder einer ihnen, wie der ganzen übrigen vegetabilischen Creatur, bevorstehenden Verneuerung erscheinen; — jener umwandelnd verklärenden Neugestaltung nämlich, deren Resultat Ezechiel und Johannes in dem am himmlischen Tempelstrome des neuen Zions wachsenden Lebensholze mit seinen heilenden Blättern und erquickenden Früchten erschauten; Offenb. 22, 2 **). — Was aber die Thierwelt betrifft, so rechtfertigt der Umstand, daß in der Oeconomie des A. Bundes eine große Anzahl ihrer Repräsentanten zu typischer Erduldung des sühnenden Opfertodes des Erlösers

*) Vgl. Kurtz, Bibel und Astr. S. 525 ꝛc., wo diese Idee, daß die Edelsteine und edlen Metalle die „vorlaufenden Erstgeburten einer einstigen vollständigen Umgebärung der Erde" seien, eine tiefsinnig schöne Ausführung gefunden hat.

**) F. v. Meyer in seinem „Spiegel der Vollkommenheit" sagt einmal: „Die Schöpfung geht nie völlig unter. Die vegetabilische Natur und den Edelstein, an denen du nur ihre Gestalt und ihren Glanz, auch in ihrer Verderbtheit, bewundern, ihre Kräfte aber wenig erkennen konntest, findest du in der Ewigkeit in den Blättern und Früchten vom Lebensholz und in den Gründen der verklärten Stadt wieder" u. s. f.

ausersehen, eine andere noch größere aber mit einem zeitweiligen Banne belegt wurde, während das neutestamentliche Gottesreich die sofortige Aufhebung von beiderlei Lasten brachte — offenbar die, auch schon durch die naturhistorische Betrachtung der thierischen Lebensweise und Naturstellung nahegelegte Schlußfolgerung, daß der Mensch in seinem ideal normalen Zustande das Blut dieser seiner unmittelbarsten Naturgenoßen nicht mehr vergießen, daß vielmehr ein friedlicheres Zusammenleben beider hier stattfinden werde, wie selbiges Jes. 11, 6—8; 65, 25 beschrieben wird. — Zu einer solchen hoffenden unmittelbaren Ausschau auf die schließliche allgemeine Creaturverklärung leitet also die Betrachtung der typologischen und sacramentalen Verwendung der Naturdinge durch die Schrift an; sie befähigt uns, mittelst einer ebenso nahe liegenden, als durch klare Weißagungen vor jedem Ausschweifen ins Phantastische und Unhaltbare geschützten Schlußfolgerung von ihren Typen auf die aus denselben hervorleuchtenden göttlichen Endzwecke, unsre Blicke in sehnsüchtiger Anagogie vom Zeitlichen auf das Ewige überzulenken; sie lehrt uns, außer den symbolisch erkannten Wesenheiten, und außer den gleichnisweise begriffenen und angeeigneten ethischen Kräften der Naturdinge, auch noch deren einstige höhere Daseinsform ahnend erfaßen und verstehen, sowie in einer diesem gehofften Verklärungszustande entsprechenden Weise auf die Natur an uns und außer uns einzuwirken. — Wie also die naturtheologische Verwendung der biblischen Symbolik jener im vorigen Capitel beschriebenen, logischen Seite des christlichen Hoffens entspricht; und wie mit der ethischen Seite desselben die durch naturtheologische Contemplation fruchtbar gemachte parabolische Weisheit der Schrift Hand in Hand geht: so bildet die angewandte Typologie und Sacramentenlehre nichts anderes als das Organ der physikalischen oder im engeren Sinne eschatologischen Function des naturtheologischen Hoffens. Vgl. §. 27—29. —

§. 35. Die Erweiterung der schriftgemäßen symbolischen Naturbetrachtung über die Grenzen der biblischen Physik hinaus.

Mag auch der Kreiß der in der Bilder- und Zeichensprache der Schrift vorkommenden Naturwesen ein umfangreicher genannt werden; mag man auch die Zahl ihrer Naturgleichnisse für ausreichend zur vollständigen und allseitigen religiös-ethischen Unterweisung der Gemeinde ansehen und eine Vermehrung des Stoffs der biblischen Physik durch Herbeiziehung großer Massen von außerbiblischen Erscheinungen — etwa unter Hinweisung auf den ohnehin schon so mächtige Bände füllenden Inhalt der älteren biblisch-physikalischen Arbeiten eines Bochart, Scheuchzer, Rosenmüller — für unangemeßen oder überflüßig erklären: der offenbarungsgläubige Naturtheologe auf dem gegenwärtigen Standpunkte wißenschaftlich erleuchteter Weltanschauung wird sich nimmermehr mit einer bloß biblischen Symbolik, Parabolik und Typik begnügen können; er wird vielmehr stets in der bedeutenden Lückenhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, welche eine derartige Disciplin bei abstracter Ausscheidung alles außerbiblischen, oder auch nur alles außerkirchlichen Materials nothwendig behalten müßte, eine dringende Aufforderung zur analogischen Erweiterung ihres Gebiets bis an die Grenzen der unsrer Beobachtung zugänglichen Naturwelt, bis zu den höchsten Höhen, den tiefsten Tiefen und den innersten Falten und Winkeln des bis jetzt vom Menschen erforschten Kosmos erkennen. Denn „der Glaube will alles mit sich vereinigen, mit seinem Geiste durchdringen; er will alles religiös verklären und heiligen und namentlich alles Wißen in Theologie verwandeln", wie Lange einmal sehr richtig sagt*). Nur dann wird ein glaubenserfülltes christliches Bewußtsein die Befriedigung empfinden, seinem Ziele einer verklärenden Selbstentwicklung zu völliger Hoffnung und Erkenntnis wenigstens nach Kräften nachgetrachtet zu haben und ihm wenigstens um ein gutes Theil näher gerückt zu sein, wenn es jener Forderung, „daß alles Endliche auf ein Unendliches bezogen und alles Sinnliche in und

*) Das Land der Herrlichkeit, S. 6.

mit dem Uebersinnlichen ausgedeutet, daß also die Zeichen- und Bilderschrift Gottes in allen Formen und Erscheinungen des Naturlebens entziffert werde", zum mindesten einiger Maaßen Genüge zu leisten versucht hat*). Erst da wird aber auch Beides: Glaube und hoffende Welterkenntnis oder Speculation des Christen, sich wahrhaft mächtig und lebenskräftig erweisen und reichliche Früchte auch im Gebiete der kirchlichen Praxis zu bringen vermögen, wo man „der Bibel als veranschaulichender Lehrerin" auch in die entlegneren und dem Offenbarungskreiße scheinbar fremderen Regionen des Naturganzen gefolgt ist und auch hier nach Maaßgabe ihrer Fingerzeige sich in der mehrfach so wichtigen Kunst geübt hat, „das Geistige ins Leibliche, das Innere ins Aeußere, das abgezogene Allgemeine ins Geschichtliche umzusetzen und so überall die Veranschaulichung im Geiste der Schrift zu reproduciren"**). — Und sollte nicht sogar die reinigende und kritisch-sichtende Wirkung von ziemlichem Werthe sein, welche eine derartige bereichernde Fortbildung des christlichen Bilder- und Typenkreißes auf die dogmatisch-ethische Weltanschauung Einzelner oder auch ganzer christlicher Gemeinschaften in sofern ausüben könnte, als sie gewissen, für die Lehrpraxis wie fürs Leben gleich nachtheiligen Einseitigkeiten vorzubeugen und ein bedenkliches Befangenbleiben der theologischen Denkweise in je nur Einer bildlichen Vorstellungsweise oder doch in einem ziemlich beschränkten Kreiße derselben zu verhüten im Stande wäre? Oder beruht nicht etwa die dem Katholicismus eigne einseitige Auffaßung der Idee von der Kirche unter dem Gesichtspunkte eines sichtbaren und greifbaren Staats- oder Hauswesens, oder auch einer Heerde — wobei die vegetabilischen Bilder vom Weinstocke, Feigenbaum, Oelbaum, der Saat u. s. w. allzusehr außer Augen gesetzt wurden — mit auf einem gewissen, der unmittelbaren Frische und regen Mannichfaltigkeit des Naturlebens entfremdeten, biblisch-kirchlichen, oder doch wenigstens traditional-kirchlichen Particularismus der Welt-

*) S. B. Goltz in der bereits §. 19 angeführten Stelle (B. d. Kindheit, S. 315).

**) S. Nitzsch, Pract. Theol. II, 223. 224 (die Stelle ebenfalls bereits oben, §. 23).

anschauung?*) Und laßen sich nicht andere Einseitigkeiten dogmatischer Weltbetrachtung bei Anderen, wie z. B. die Auffaßung des christlichen Lebens und einer Bedeutung, hauptsächlich oder ausschließlich unter agonistisch-militärischem Gesichtspunkte bei manchen Vätern aus den Zeiten der Ecclesia pressa;**) die einseitige Ausbeutung des Bilds von der Erdenpilgerschaft bei Joh. v. Goch und noch mehr in Danhauer's Hodosophie;***) die aus einseitiger Festhaltung der Idee des Vaterverhältnisses Gottes zur Menschheit entsprungene patriarchalische Weltansicht eines Zwingli, vieler Socinianer und Rationalisten;†) und hinwiederum die aus übertriebener Antithese gegen eine solche „Gottvaterreligion" hervorgegangene, spielend mystische Ueberschätzung des Begriffes vom Blute Christi bei den älteren Herrnhutern u. s. f. — laßen sich nicht auch alle diese Einseitigkeiten großentheils wenigstens aus einer gewissen Beschränktheit des naturtheologischen Ideenkreißes und aus einem gewissen Mangel an denkendem Verkehre mit der concreten Fülle der Naturwirklichkeit, behufs umfaßenderer Objectivirung und Vermittlung der Grund- oder Stammbegriffe der christlichen Offenbarung erklären?††) — Ist aber dem Allem so, so wird ein Streben nach lebendiger Fortbildung, Bereicherung und Vermannichfaltigung des symbolisch-analogischen Ideenkreißes der Schrift aus den unerschöpflichen Schätzen des Buches der Werke etwas keineswegs Ueberflüßiges oder Unnöthiges sein. Das Bedenkliche aber, was ein solches

*) Vgl. §. 10 zu Anfang.

**) Z. B. bei Tertullian in manchen seiner Schriften.

***) S. namentlich Praefat. p. 8, wo Danhauer das Wesen und die vermeinten Vorzüge dieser seiner methodus allegorica oder hodosophica entwickelt.

†) Für Zwingli vgl. z. B. Schweizer, Glaubensl. I, 169. 259. 379; II, 509. 510. 626. 693 ꝛc.

††) Ein Beispiel solchen einseitigen Hangens an Einem, alles beherrschenden Lieblingsbilde, durch welches die übrigen nothwendigen Beziehungen mehr oder weniger verdunkelt und unterdrückt werden, führt auch Bähr, I, S. 9 seiner Symbolik an (Maimonides mit seiner ausschließlichen Beziehung aller cultischen Institute Israels auf das Verhältnis zu Jehova als dessen Könige; — welcher Einseitigkeit der Anschauungsweise auch Spencer, Heß, Köppen u. A. gefolgt seien).

Unternehmen Manchem sowohl hinsichtlich seiner theologischen, wie hinsichtlich seiner physikalischen Seite zu behalten scheinen möchte, wird sich, bei unbefangen prüfender Würdigung des Sachverhalts, zum großen Theile verlieren müßen, und zwar einerseits, weil die Schrift selbst in gewissen Beziehungen zu einem derartigen analogisch erweiternden Verfahren Anleitung gibt; andererseits aber, weil auch von Seiten der Naturwißenschaft in mehrfacher Hinsicht ein hilfreiches Entgegenkommen auf dem Wege der analogisch-symbolischen und der typologisch-teleologischen Weltbetrachtung stattfindet.

§. 36. Die hl. Schrift als normgebendes Muster und Lehrmeisterin einer analogischen Erweiterung ihrer Natursymbolik über das gesammte Naturgebiet.

Wie wenig die Schrift einer speculativen Erweiterung ihrer analogisch-symbolischen Weltbetrachtung (oder mit andern Worten: einer theologischen Bestimmung der Wesenheiten auch andrer Naturwesen in Analogie mit den in ihr vorkommenden, s. §. 32) etwa im Princip zuwider ist, kann man schon aus der nachdrücklichen Art und Weise ersehen, in welcher sie „alle Creaturen Gottes für rein und gut, und nichts von ihnen für verwerflich erklärt, das mit Danksagung empfangen wird" 1. Tim. 4, 4; aus ihrer energischen Assertion des ethischen Universalismus der christlichen Naturanschauung also, im Gegensatze zu dem seit Christi alles reinigendem Opfertode aufgehobenen gesetzlichen Particularismus des alttestamentlichen Standpunkts Apg. 10, 15; — nicht minder aber auch aus verschiedenen Stellen verheißenden Inhalts, wie Mark. 4, 22: „Es ist nichts verborgen, das nicht offenbar werde, und ist nichts Heimliches, das nicht hervorkomme" (vgl. Eph. 5, 13: „alles wird offenbar, wenn es vom Lichte gestraft wird" ꝛc.); und Joh. 1, 50, wo Christus durch jenes, zunächst an Nathanael gerichtete „μείζω τούτων ὄψῃ" auf eine in seinem Reiche zu erwartende großartige Erweiterung der Gotteserkenntnis und der wunderbaren Erlebnisse des Menschen hinweist. Es sind dieß lauter Stellen, die trotz ihrer ursprünglichen vorwiegend ethischen Beziehung dennoch auf eine, auch in kosmisch-physikalischer Beziehung princi-

piell freie, ungehemmte und naturmächtige Weltanschauung als ihre gemeinsame Quelle und Wurzel zurückweisen; auf eine Weltanschauung, die durchaus nichts in sich trägt, was ihr wehren könnte, auch die telescopischen und mikroscopischen Entdeckungen der zwei letzten Jahrhunderte als bedeutsame Momente im Ganzen jener großartigen *ἀποκάλυψις* des „Verborgenen und Heimlichen", als einzelne Proben jener „größeren Dinge, die geschaut werden sollten", willkommen zu heißen und alsbald in den Kreiß ihrer, auf Verherrlichung Gottes ausgehenden Betrachtungen zu ziehen. Oder sollte Der, der uns versichert, daß „auch alle unsre Haare auf dem Haupte gezählt seien" und daß „kein Sperling vom Dach falle ohne den himmlischen Vater" Matth. 10, 29. 30 — irgend welche Gleichgültigkeit oder Abneigung gegen ein wißenschaftliches Streben an den Tag zu legen im Stande sein, das eingehendere Erforschung auch dieser geringsten Creaturen nach ihrer Natur und Wesenheit zum Zwecke hätte; das auch im winzigen Sandkörnlein, im zärtesten Hälmchen und feinsten Fädchen Spiegelbilder der göttlichen Macht, Weisheit und Güte mittelst specieller Untersuchung nachzuweisen unternähme? — Man kann in gewisser Hinsicht schon in der orientalischen Naturbestimmtheit der biblischen Weltanschauung einen Beleg und eine Bürgschaft für deren Geneigtheit erkennen, „überall, nicht nur im Größten, sondern auch im Kleinsten dieser sichtbaren Welt Hülle des Unsichtbaren, d. i. des Göttlichen, zu finden" *). —

Aber bei dieser bloß principiellen Begünstigung einer nach exacter Vollständigkeit ihrer Objecte strebenden symbolischen Naturtheologie bleibt die Schrift keineswegs stehen. Sie ertheilt in mehrfacher Hinsicht auch eine gewisse methodische Anweisung zu einem die fortschreitende Erweiterung ihrer Bildersprache in richtiger Weise betreibenden, die Analogie des Glaubens nicht ver-

---

*) Vgl. Bähr, Bd. II, S. IX der Vorr., wo auch auf die Indische Lehre, daß „die Gottheit nicht bloß das Größte, sondern auch das Kleinste von Allem sei", hingewiesen ist, sowie auf die 365 symbolisch bedeutsamen Einschlagsfäden der überaus feingewebten ägyptischen Waffenröcke. — Auch an Leibnitzens Behauptung, daß auch jedes Sandkorn in seiner Art ein Speculum des Makrokosmos sei, läßt sich hier erinnern.

letzenden Verfahren. Sie thut dieß durch ihren eigenen theilweisen Vorgang auf verschiedenen Stufen ihrer geschichtlichen Bildung und Entstehung. So, wenn spätere biblische Redner und Schriftsteller die Grenzen des Gebiets veranschaulichender Materien, das ihre früheren Vorgänger eingehalten hatten, nach der einen oder der anderen Seite hin erweitern, dasselbe also durch dieses oder jenes neue Bild oder Gleichnis bereichern. Wie denn Amos besonders mehrere Gleichnisse aus dem Kreiße des Hirtenlebens zu den auf Grund der älteren mosaischen und davidisch-salomonischen Weltanschauung in Curs gekommenen Lieblingsbildern der prophetischen und poetischen Darstellung hinzugefügt zu haben scheint (s. namentlich C. 3); desgleichen Jesaja einen beträchtlichen Vorrath militärischer Symbole und Embleme, aber auch sehr bedeutsame agriculturische, vinitorische und dem Gebiete der bürgerlichen Gewerbe (z. B. dem des Zimmermanns und Holzarbeiters, des Töpfers, des Gold- und Silberarbeiters) angehörige; — während im Neuen Testament zwar Jesus selbst fast durchaus nur wohlbekannte und allgemein übliche Bilder zu seinen veranschaulichenden Ausführungen wählt, eben um den steten Zusammenhang mit der alttestamentlichen Offenbarungsgrundlage zu wahren und in ächt pädagogischer Weisheit den Seinen zunächst nur das Leichtfaßlichste, Einfachste und ebendarum Eindringlichste nahezulegen; wogegen der große Heidenapostel sich in dieser Hinsicht, und zwar ebenfalls aus pädagogischen Gründen, mit um so größerer Freiheit bewegt, und namentlich die aus dem hellenischen Lebenskreiße entnommenen agonistischen Bilder mit sichtbarer Vorliebe in Anwendung bringt. Er bereichert durch die Herbeiziehung dieses Complexes neuer, bis dahin wenig oder nicht benutzter, weil kaum gekannter Illustrationsmittel, den biblischen Bildervorrath hauptsächlich mit den Gleichnissen vom Wettlaufe (1. Cor. 9, 7. 24 2c.; 2. Tim. 4, 8; 1. Theſſ. 2, 19; Phil. 3, 11; Apg. 20, 24); vom Siegerkranze, — das auch die übrigen Apostel, vielleicht erst nach seinem Vorgange öfters anwenden (Jac. 1, 12; 1. Petr. 5, 4; Offb. 2, 10; 3, 11 2c.); von der Panoplia, — welches Bild sich Jes. 59, 17 und Weish. 5, 17 wenigstens bei weitem weniger ausgeführt findet, als Eph. 6, 12—17; vom Solde des Kriegers (1. Cor. 9, 7;

Röm. 6, 23; vgl. 1. Tim. 1, 18; 6, 12); desgleichen mit dem ebenfalls hierher gehörigen tropischen Gebrauche der Verba τρέχειν (Gal. 2, 2; 5, 7; Phil. 2, 16; vgl. Hebr. 12, 1—4); διώκειν (Röm. 9, 30; 12, 13. 19; Phil. 3, 12. 14; 1. Cor. 14, 1; 1. Theff. 5, 15); γυμνάζειν (1. Tim. 4, 7. 8; vgl. Hebr. 5, 14; 12, 11; 2. Petr. 2, 14); καταβραβεύειν (Col. 2, 18); ἀστοχεῖν (1. Tim. 1, 6; 6, 21 ꝛc.) u. s. w. — So fügt auch der Verfaßer des Hebräerbriefs wenigstens ein absolut neues Bild zum biblischen Bilderkreiße hinzu: das vom Anker nämlich, das zusammen mit den typisch bedeutsamen Erzählungen von Noah's Arche (1. Petr. 3, 20), vom Schlafen Jesu auf dem Schifflein (Matth. 8, 23 ꝛc.) und von Pauli Seereise (Apg. 27) ein locus classicus und Hauptanhaltspunkt für die von der alten Kirche mit so vieler Vorliebe fortgebildeten und ausgesponnenen nautischen Versinnbildlichungen der Gemeinde Christi geworden ist*). — Ueberhaupt setzt die patristische Tradition der Kirche nach Abschluß des Kanons das Geschäft der steten Bereicherung des ursprünglichen Vorraths naturtheologischer Illustrationsmittel der Offenbarungswahrheiten in immerwährendem organischem Zusammenhang mit der Erweiterung ihres Ideenkreißes und ihrer Erlebnisse fort. Sie verfährt dabei zuweilen wohl auch allzu kühn und willkürlich, bemüht sich indessen im Ganzen dem Geiste und der Glaubensanalogie der Schrift als ihrer urbildlichen Lehrmeisterin treu zu bleiben und weiß jedenfalls eine nicht geringe Zahl und Mannichfaltigkeit von zum Theil höchst tiefsinnig gewählten und trefflich durchgeführten Similes, die eine urkräftig gesunde, vom Gottesgeiste wahrhaft erleuchtete und geweihte Einsicht in das Wesen der Dinge beurkunden, zum Grundstocke dieses symbolischen Materials hinzuzufügen. So schon der Verfaßer des Briefs an Diognet, wenn derselbe C. 6 das Verhältnis der Christenheit zur Welt zum erstenmale durch das, aus dem classischen (platonischen) Ideenkreiße herübergenommene Bild von der den Leib unsichtbar durchwaltenden und erhaltenden Seele auf das Treffendste zu veranschaulichen versteht; so Hermas, wenn er im zweiten Gleichnisse seines

*) S. z. B. Theophilus ad Autol. I, 13; Tertull. de idolol. c. 24; de poenit. 1, 4; 7; de bapt. 8; 12; Cyprian Ep. 31; 49; 74; Eusebius, de vita Const. IV, 14 ꝛc.

„Hirten" das Verhältnis des Almosen spendenden Reichen zu dem, durch seine Fürbitten ihn stützenden Armen, eben so sinnig als schön demjenigen des Weinstocks zu der von ihm umrankten Ulme parallelisirt; so Clemens von Alexandrien, der zuerst die musikalischen Bilder der Hellenen, insbesondere das vom Gesange und der Cither in ausgedehnterem Maaße für den christlichen Vorstellungskreiß verwerthet*); Tertullian, der in seiner Schrift „über die Schauspiele" auch die scenischen Spiele der Alten zu symbolisch-analogischer Illustration von christlichen Ideen und Thatsachen herbeizieht u. s. w. Und auch wo die Fortbildung nur in erweiternder und specialisirender Ausmalung oder in verfeinernd individualisirender Fortspinnung eines biblischen Bildes besteht, wofür die asketische und mystische Literatur älterer, mittlerer und neuerer Zeit zahlreiche Proben der reichhaltigsten Art aufzuweisen vermag — auch da erweist sich das Verfahren der kirchlichen Schriftsteller großentheils als ebenso wohlgelungene, wie lehrreiche Befolgung der von den biblischen Autoren Alten und Neuen Testaments in ähnlichen Fällen gegebenen Beispiele**).

---

*) Vor allen Dingen ist der Logos Gottes nach Clemens nichts anderes, als das Urbild aller irdischen Musik: das ἄσμα καινόν, das ὄργανον παναρμόνιον τοῦ θεοῦ (Protrept. p. 5 A.); oder der Kosmos ist das vom Logos verfertigte und durch den hl. Geist gespielte vollkommen harmonische Instrument (z. B. Protr. p. 4 B; vgl. Eusebius, de laudd. Const. 12, p. 641. 643). Aehnlich neuerdings Wohsch, der Materialismus und die christliche Weltanschauung, S. 55 (die Welt Gottes einer „gefrorenen Musik" vergleichbar).

**) Wie z. B. Christus in Matth. 21, 33 ꝛc. eine herrliche Fortbildung und Erweiterung des jesajanischen Weinbergsgleichnisses (Jes. 5, 1. 2), und Paulus Eph. 6, 12 ꝛc. eine meisterhafte individualisirende Ausführung des Jes. 59, 17 nur angedeuteten Bildes von der Panoplie gibt, so liefert z. B. Cyprian Ep. 56 (zu Ende) eine durchaus nicht mislungen zu nennende nochmalige Erweiterung dieses letzteren paulinischen Bildes; Tertullian de virgg. vell. 1 eine schöne Ausmalung des Gleichnisses Jesu vom Wachsen der Saat (Mark. 4, 26—29); Clemens v. Alex. Stromm. VI, 672 eine nähere Ausführung des paulinischen Bildes vom wilden Oelbaume (Röm. 11, 24 ꝛc.), den er speciell auf die hellenische Philosophie deutet; derselbe Paedag. I, 11 eine speciell schildernde, dabei aber freilich etwas ins Geschmacklose verfallende Ausdeutung des Gleichnisses vom Senfkorn Matth. 17, 20, wobei er auf dessen diätetisch-physiologische Wirkungen reflectirt; Ba-

Ziemlich häufig finden sich diese Beiträge zu einer symbolisch-ästhetischen Tradition brauchbarerer und schriftgemäßerer Art in mehr oder minder unkritische und ausschweifend phantastische allegorisch-typologische Betrachtungen eingemengt, wie sie namentlich in der alten Kirche seit Barnabas, Melito und Origenes, und in der mittelalterlichen nach dem Vorgange eines Augustin, Gregor, Bernhard u. A. beliebt geworden waren. Diesen Proben einer willkürlichen und maaßlosen Allegorese, in welchen die eben berührten gelungeneren symbolischen Ausführungen sich wie vereinzelte Perlen im Sande, oder wie einzelne lichte Edelsteine, in dunkles Gestein eingesprengt, ausnehmen — soll hier ebensowenig das Wort geredet werden, wie der sogenannten allegorisch-typischen Exegese überhaupt. Denn versteht man unter dieser, — wie das fast überall da der Fall ist, wo sie geflißentlich und im Unterschiede von der historisch-literalen geübt wird, — die Aufspürung eines vom hl. Schriftsteller selbst nicht beabsichtigten tieferen Sinnes, so wird man allemal der Schrift irgendwie Gewalt mit ihr anthun und entweder Unnöthiges oder Willkürliches eintragen, wo doch der einfache Wortsinn die Meinung des hl. Geistes in hinreichender Klarheit kundgibt. Es gibt überhaupt, wie die altprotestantische Dogmatik und Exegese mit Recht geltend gemacht hat, nie und nirgends verschiedene Sinne einer und derselben Schriftstelle, sondern immer nur verschiedene Beziehungen, Anwendungen oder Ausbeutungen des Einen einfachen Sinnes, den die Grammatik und die Geschichte kennen lehrt; sei es nun, daß der Gebrauch, den man von ihm macht, ein bloß symbolisch-tropologischer, oder ein allegorisch-parabolischer, oder ein typologischer genannt werden müßte*). Auch die bekannten Fälle,

---

silius d. Gr. Hom. 6 in Hexaem. p. 55. 56. eine treffende Ausführung des alttestamentlichen Bildes von den Spinnegeweben (Jes. 59, 5. 6; Hiob 8, 14) mit Beziehung auf die trügerisch nichtigen Gebilde der astrologischen Weisheit; Makarius d. Gr. Hom. 5, §. 2 eine einfache, aber sinnreiche Weiterbildung des bildlichen Ausdrucks σινιάσαι Luc. 22, 31 (die Welt sei das Sieb, auf welchem Satan die sündigen Menschen schüttle, vgl. Hiob 38, 13) u. s. w. — Vgl. auch Arnd, W. Christenth. IV, 1, Cap. 5, 41 (Christus der Compaß auf dem Meere der Welt); Scriver, Gotthold, Nr. 40; Nr. 162 2c.

*) Siehe J. Gerhard, Loci th. T. I, cap. 7, wo die katholische Lehre

wo die hl. Schrift selbst allegorisirt und typologisirt, oder — wie man beides zusammen mit einem ihr selbst angehörigen Ausdrucke wird bezeichnen können, — wo sie pneumatische Deutungen gibt (z. B. Dan. 2, 41—43; Matth. 2, 15; Gal. 4 22 ꝛc.; 1. Cor. 9, 9; 10, 3. 4; 1. Petr. 3, 20; Offb. 11, 8; 17, 9 ꝛc.): auch sie laßen sich jedesmal ohne viel Zwang oder Mühe als derartige Benutzungen des klaren ursprünglichen Wortverstandes zu gewissen heilsgeschichtlichen Combinationen nachweisen. — Immerhin sind aber diese Verwendungen, namentlich diejenigen unter ihnen, welche an die Stelle alttestamentlich-particularistischer Anschauungen einen freieren ethisch-kosmischen Universalismus treten laßen, von hoher Bedeutung für das Geschäft des speculativen Naturtheologen: sie lehren und ermuthigen ihn, in analoger Weise die ästhetischen Urtheile oder symbolischen Wesensbestimmungen, welche die Bibel zunächst nur hinsichtlich einzelner characteristischer Repräsentanten dieser oder jener Sphäre von Naturerscheinungen aufstellt, auf den ganzen Kreiß verwandter Wesen, dem dieselben angehören, auszudehnen; sie legen es ihm namentlich nahe, von dem nur Lokalen, specifisch Orientalischen oder gar Palästinensischen der biblischen Naturanschauungen mittelst analogischer Combinationen zu einer mehr kosmischen Betrachtung fortzugehen. In ähnlicher Weise also, wie das N. Testament öfters prophetische Verheißungen von äußeren Strafgerichten über nationale Feinde Israels als im Uebergehen

---

vom vierfachen Schriftsinne bereits mit trefflichen Gründen bestritten ist. S. besonders p. 36 br: „Unus est cujusque loci proprius et genuinus sensus, quem itendit Sp. Sctus et qui ex ipsa genuina verborum significatione colligitur; et ex hoc literali sensu solo efficacia argumenta depromuntur (wie freilich auch Bellarmin, im Anschluße an Thom. Aquin, zugegeben hatte). Allegoriae, tropologiae, anagogiae non sunt varii sensus, sed variae ex uno isto sensu collectiones, vel variae unius istius sensus ac rei, quam exprimit litera, accommodationes“. Dann weiter unten: „Approbamus illud Hieronymi sup. Matth. 13: „Ex mysticis sensibus fidei dogmata non possunt efficaciter confirmari“. Intelligendum autem id de mysticis sensibus ab Interpretibus excogitatis: si enim Apostoli aliquid allegorice interpretantur, ex illis allegoriis firma petuntur argumenta“.

des Heils von den Juden zum Heidenthum erfüllt darstellt (so z. B. Apg. 15, 17 vgl. mit Amos 9, 12), oder überhaupt den an sich kriegerisch lautenden Inhalt gewisser alttestamentlicher Weißagungsstellen in eine friedliche, gnaden- und wundervolle Parallele höherer Art verklärt erscheinen läßt (s. z. B. 1. Cor. 14, 21 vgl. mit Jes. 28, 11. 12; Eph. 4, 8 vgl. mit Ps. 68, 19; Offenb. 2, 27; 12, 5; 19, 15 mit Ps. 2, 8. 9; Jes. 11, 4; 49, 2 ꝛc.), — ähnlich wird auch der Naturtheologe auf gegenwärtigem Stande der christlichen Weltbetrachtung idealisirend und verallgemeinernd mit manchen auf die Natursymbolik bezüglichen Aussagen der hl. Schrift verfahren, z. B. an die Stelle der beschränkteren geocentrischen Anschauungen der Schrift überall die dem kopernikanischem Systeme und den neueren astronomischen Entdeckungen entsprechende Vorstellungsweise treten laßen, und manche niedere, unmittelbarere Erklärungsweise physiologischer Processe, wie die menschlichen Autoren des Gottesworts sie offenbar befolgten, in eine höhere umsetzen oder durch eine wißenschaftlichere ersetzen dürfen. Es wird ihm ferner z. B. auch gestattet sein, dem Joh. 12, 24; 1. Cor. 15, 36 geltend gemachten trefflichen vegetabilischen Gleichnisse für die Auferstehung des Leibes die Schmetterlingsmetamorphose hinzuzufügen, als ein fast noch anschaulicheres und lebensvolleres Vorbild aus der Welt des animalen Lebens und zugleich als viel halt- und brauchbareres, denn das bei vielen Kirchenvätern (nach Einigen auch schon im Alten Testament, Hiob 29, 18) angewandte des Vogels Phönix; und wird ihm hinwiederum nicht verwehrt werden können, die irrigen Vorstellungen, die manche Schriftsteller des Alten Testaments möglicher Weise — wennschon keineswegs sicher oder auch nur mit bedeutender Wahrscheinlichkeit — mit den von ihnen erwähnten „Einhörnern, Basilisken, Leviathans, Drachen" u. s. w. verbanden, auf ein den exacten Resultaten empirischer Naturbeobachtung genauer entsprechendes Maaß zurückzuführen. — Je vereinzelter die Stellen sind, in Betreff welcher ein derartiges, einestheils idealisirendes, andrerseits präcisirendes Verfahren für nothwendig erklärt werden müßte, und je bestimmter in jedem Falle ein solches Verfahren sich von allem dem unterscheiden würde, was man allegoristische Interpretation oder künstlich und willkürlich eintragende Exegese nennt, um

so unbedenklicher wird der nach treuer Reproduction der reinen biblischen Naturansicht strebende und von aufrichtiger, gläubig begeisterter Liebe zur Gottesoffenbarung erfüllte theologische Naturbetrachter sich desselben bedienen können.

§. 37. Die von der exacten Naturwißenschaft bei Erweiterung der schriftmäßigen symbolischen Naturbetrachtung dargebotene Hilfleistung.

Der Nutzen, den eine im Sinne des vorigen §. schriftgemäß über die Schriftgrenzen hinaus erweiterte symbolisch-speculative Naturbetrachtung dem christlichen Denker und Forscher im Interesse tieferer Erfaßung, reicherer Entfaltung und allseitigerer Begründung der Offenbarungswahrheiten gewährt, ist keineswegs ein geringfügiger. Vor Allem gewinnt er auf diesem Wege eine reiche Fülle wirksamer Illustrationsmittel zu den schon in der Bibel enthaltenen hinzu und zwar großentheils solche, die bei geschickter, umsichtiger und dem Geiste der Schrift in jeder Hinsicht conformer Verwerthung noch weit stärkere und eindringlichere Evidenzen für die zu belegenden oder zu erläuternden Offenbarungsthatsachen zu ergeben vermögen, als eine das Gebiet der bloß biblischen Symbolik und Parabolik nicht überschreitende Exemplificirung. Oder sollte nicht das von ostindischen Missionaren bereits öfters nutzbar gemachte Bild des Banyanenbaums das Leben und Wachsen des Gottesreichs auf Erden, in gewisser Richtung wenigstens, noch weit großartiger und tiefsinniger zu veranschaulichen geeignet sein, als dieß die gleichsam mit demuthsvoller Entsagung gewählten Gleichnisse vom Weinstocke und vom Senfbaume, welche der HErr hiefür geltend machte, vermögen? Und würde nicht im Wesentlichen dasselbe vom Verhältnisse der Rosen, der Camellien, der Magnolien, der Lotosblumen zur unschuldig schönen Lilie, als Sinnbild der geschöpflich geoffenbarten Weisheit und Herrlichkeit Gottes (nach Matth. 6, 26) gelten? Würde sich nicht in ähnlicher Weise die kürzlich entdeckte Wellingtonia gigantea unter Umständen der stolzen Ceder (Ezech. 31, 3 ꝛc.) als ein noch grandioseres Bild der Hoheit und Stärke des Gottesreiches substituiren laßen? — Oder darf nicht, neben dem Matth. 19, 24; 23, 24 von Jesu als Beispiel eines

besonders kolossalen Thieres gewählten Kameele, sehr wohl auch der Elephant in diesem Sinne gebraucht werden, wie dieß in der That schon von alten Rabbinen in ähnlichen proverbiellen Redensarten, sowie von Ulfilas in seiner Uebersetzung jener Stellen geschehen ist?*) Und läßt sich nicht das Hiob 40, 20 bis 41, 25 über den Leviathan, d. i. das Nilkrokodil gefällte ästhetische Urtheil der Schrift auch auf die ungeheueren Alligatoren Amerikas und die Gaviale des Ganges ausdehnen? Sind wir nicht sogar genöthigt, das, was das A. und N. Testament an so vielen Stellen über die furchtbare Stärke und grausame Raubsucht des Löwen sagt, auch auf den in der Bibel fehlenden Tiger, den ostindischen wie den südamerikanischen, anzuwenden, und würde dieser nicht in gewisser Rücksicht ein noch treffenderes Bild der Tücke und Wuth des seelenmörderischen Erzfeindes abgeben können, als der Löwe nach 1. Petr. 5, 8? — So ist es mit den großartigen Wundern und Schrecken der Gebirgswelt, die in der Bibel gewöhnlich an den hochragenden Felsengipfeln des Sinai oder an den eis- und schneebedeckten Höhen des Libanon nachgewiesen werden, in den mehr als doppelt so hohen Regionen des Himalaya oder der Cordilleren aber ohne Zweifel weit staunenerregendere Belege für die göttliche Größe, Macht und Herrlichkeit darzureichen vermögen; — gleichwie auch jenes Hiob. 37, 9. 10; 38, 29. 30; Ps. 147, 16. 17 geschilderte Offenbarsein der Wundermacht Gottes in den Wirkungen der Winterkälte ohne Zweifel weit nachdrucksvoller an den Erscheinungen der hochnordischen Zone, an den Schrecken der Polarnacht, (dieses grausigen Ebenbildes, ja Urbildes des „Todesdunkels" Hiob 10, 21; 38, 17; Ps. 44, 20 &c.) nachgewiesen werden könnte, als am Winter des südwestlichen Vorderasiens. — Und sollte nicht, seitdem die heliocentrische Weltbetrachtung allgemein in den christlichen Vorstellungskreiß übergegangen, dem andächtigen Naturbetrachter ein weit volleres, tieferes, geistlicheres Verständnis jener die Unendlichkeit Gottes am Himmel messenden Worte 1. Kön. 8, 27; Jes. 55, 9; 66, 1; Ps. 29, 1; 103, 11; sowie des von Jesu uns gelehrten

*) Vgl. Glassius, S. 1410. — Das gothische ulbandus, ahd. olbentâ bedeutet übrigens in den angeführten Stellen und Matth. 3, 4 geradezu Kameel.

Gottesnamens: ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς erwachsen sein, als solches vorher einer menschlichen Denkkraft irgend erreichbar gewesen? — Ist nicht — um auch dieß Beispiel aus dem Gebiete neuerer physikalischer Entdeckungen anzuführen — der Zug eines chemischen Elements zu einem anderen verwandten, oder derjenige eines magnetischen Pols zum anderen, ein weit geeigneteres Bild für die Veranschaulichung jenes „Zuges des Vaters zum Sohne" Joh. 6, 44, als sichtbare, und dazu leicht zerreißbare Stricke und Bande; als jene „Menschenseile" Hos. 11, 4; als jene „Bande", welche Paulus Apg. 20, 22; Col. 3, 14 ꝛc. erwähnt? —

Ist dem allen aber so, so thut der offenbarungsgläubige Naturtheologe sicherlich nichts Offenbarungswidriges oder Gott Mißfälliges, wenn er der modernen Naturkunde als Führerin auch in die abgelegeneren, ja in die fernsten Gebiete der irdischen und himmlischen Schöpfung folgt, um sich von ihr das Material zu immer reichhaltigerer und vollständigerer Commentation des geschriebenen Wortes sammeln, sichten und zubereiten zu laßen*). Sie kommt jedem von theologischer Seite auf diesem Punkte empfundenen Bedürfnisse schon von selbst mit der größten Dienstfertigkeit und Bereitwilligkeit entgegen. Denn wo ihr nur irgend noch etwas von geistigem Schwunge und höherer Combinationsgabe geblieben, wo sie nur nicht ganz und gar dem crassesten und bornirtesten Materialismus anheimgefallen ist, da wird auch sie, bis auf einen gewißen Grad wenigstens, offene Augen haben für die auch in allen Stufen und Stadien mit so sinnreicher Offenkundigkeit zu Tage liegende typische Analogie der Naturwesen; da wird

*) Vgl. Froschhammer, über den Ursprung der menschlichen Seelen (in Ev. K. Z. 1857, I, 76): „Wie der Erlöser einst der Natur-Empirie, d. h. der allgemein bekannten Naturerscheinungen sich bediente, um daran seine Lehren zu knüpfen und sie dadurch dem Volke klar und deutlich zu machen, so kann und soll die wißenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre sich der naturwißenschaftlichen Resultate bedienen, um jene durch diese zu erklären und zu begründen. Denn sie sind doch eine festere, gediegenere Basis, als die wechselnden philosophischen Meinungen und Systeme, die so häufig keinen anderen Grund und Halt haben, als die Sophistik ihrer Urheber".

auch sie jenem wunderbaren Ineinandergreifen der Zwecke und Wirkungen, jenem tiefbedeutsamen Präformirtsein höherer Wesenheiten in niederen und jenem positiven Aufgehobensein niederer Erscheinungsformen in höheren, wie es die ganze Schöpfung durchzieht, ihre bewundernde Anerkennung nicht versagen können. Ja auch sie wird, — wenn auch nicht aus dem nämlichen Beweggrunde, wie die theologische Naturbetrachtung — dem hochherrlichen Endziele einer wenigstens symbolisch-analogischen Erkenntnis aller Naturwesenheiten, einer harmonisch-organischen Totalanschauung des ganzen Schöpfungswerkes, dieses großartig erhabenen sichtbaren Epos, dieses göttlichen Urbildes aller Poesie, nachtrachten; auch sie wird sich ohne Aufhören gelockt und gezogen fühlen von dem unendlich viel in sich begreifenden, aber auch unendlich hohen Lohn verheißenden Problem: alle Pflanzen und alle Thiere letztlich in das richtige abbildlich-vorbildliche Verhältnis zum geistleiblichen Organismus des Menschen zu setzen; alle diese Tausende von buntfarbigen lebendigen Hieroglyphen, mittelst jeder von welchen Gott uns irgend etwas lehrt, uns irgend einen Spiegel seines Wortes und seines an uns gerichteten Willens vorhält, nun auch zu deuten und richtig lesen zu lernen; kurz, in diesen ganzen blendenden, ja sinnverwirrenden Formenreichthum, wie ihn ein größeres Naturaliencabinet, ja wie ihn schon ein mäßig guter naturhistorischer Atlas uns vor Augen stellt, Ordnung, Licht, Klarheit und Leben aus dem Geiste des Schöpfers zu bringen*). Die Organe, deren sie sich für die, bis jetzt ausschließlich von ihr eingehaltene Methode zur Erreichung dieses großen Zieles bedient hat, vor allen Dingen die comparative Anatomie und Physiologie; die Chemie und Krystallographie; die Lehre von den Imponderabi-

*) Die Forderung einer speciellen symbolischen Vergleichung des Thierreichs mit dem seine zusammenfaßende höhere Einheit bildenden Menschen, dessen verschiedenen seelischen Eigenschaften und Charactereigenthümlichkeiten durch Tausende von verschiedenen Thiergeschlechtern analogisch vorgebildet seien, spricht u. A. Carus, Symbolik des menschlichen Geistes, S. 13. 14 aus. Auf der nämlichen Grundanschauung vom Thierreiche als auseinandergelegtem seelisch-leiblichem Organismus des Menschen fußt auch Oken, nur daß dieser sich viel Willkürliches und Gewaltsames bei der Durchführung dieses Gedankens im Einzelnen gestattet.

lien, die Aërostatik, Hydrostatik und Mechanik, können auch vom bibelgläubigen Naturbetrachter nur aufs Freudigste willkommen geheißen, und dürfen in keinem ihrer wißenschaftlichen Ergebnisse, soweit dieselben mit objectiver Sicherheit feststehen, von ihm verschmäht oder zurückgewiesen werden *). Denn offenbar sind gerade diese, nur auf Grund der exactesten empirischen Beobachtung und der sorgfältigsten experimentellen Untersuchung ihre Combinationen und Schlüsse erbauenden Disciplinen die einzigen sichren Führer durch das ungeheure Labyrinth der tausend und aber tausend vielgestaltigen Creaturen. Offenbar vermögen nur sie von da an, wo der Quell des naturergründenden Gottesworts und seiner heiligen, Himmlisches und Irdisches wider einander spiegelnden Symbolik zu rieseln aufhört, eine haltbare und zuverläßige Anleitung darüber zu geben, wie nun weiter zu bauen sei, welchen weiteren Weg man jedesmal einzuschlagen habe, um letztlich jeder einzelnen neuen Erscheinung ihre dem göttlichen Schöpferplane entsprechende Stellung im Ganzen des Naturreichs und gegenüber dem Gnaden- und Herrlichkeitsreiche anzuweisen; kurz, wie man in consequenter analogischer Uebereinstimmung mit den im Buche der Offenbarung wesenheitlich (symbolisch) bestimmten Repräsentanten oder Musterbildern der Creatur, auch alle noch übrigen Hieroglyphen des Buches der Werke zu enträthseln habe. — Und es bleibt ihnen in dieser Beziehung noch ein ungeheueres Feld, nicht bloß der physikalisch-empirischen, sondern auch der philosophisch-theologischen Aufgaben zu bearbeiten übrig. Noch gibt es zahlreiche, fast unübersehbar ausgedehnte und inhaltvolle Naturgebiete, denen die stets vorzugsweise dem „Nothwendigsten, Nützlichsten und — Einfältigsten" zugekehrte biblische Offenbarung kaum mehr als einen flüchtigen Blick der Aufmerksamkeit zugesandt, ja die sie ganz ignorirt zu haben scheint. Oder wo böte die Schrift etwa Anhaltspunkte für die naturtheologische Würdigung des Kryptogamenreichs, oder so mancher auffallender Erscheinungen im Leben der kleinen und kleinsten Thierwelt von den Insecten an

*) Schon Oetinger drang mit Ernst darauf, daß man „die wahre Metaphysik heiliger Schrift mit aus der Chemie lerne". — Aehnlich D. Spleiß: vgl. oben §. 18 und 19.

abwärts? Wo wären in ihr etwa Andeutungen über das, was man zur speciellen symbolisch-ästhetischen Beurtheilung der Wirkungen der Dampfkraft, der Electricität, zumal der thierischen, des Magnetismus, zumal des durch Electricität gewirkten und verstärkten, zu sagen hätte? Wo gäbe sie Aufschlüße über die jenseits unseres Sonnensystems beginnenden Wunderregionen des Sternenhimmels; specielle und deutliche Aufschlüße meine ich, über Fixsterne und Nebelsterne z. B.; über Doppelsterne, Sternhaufen und Milchstraßen; über erscheinende und wieder verschwindende Sterne, oder auch nur über die Cometen, deren nur ein einzigesmal, im Briefe des Judas V. 13, gedacht zu sein scheint? — Allerdings reden in fast allen diesen Fällen, wo die hl. Schriftsteller schweigen, die Naturerscheinungen, selbst wenn sie noch so stumm und todt wären, um so lauter (vgl. Luc. 19, 40); allerdings bedürfen Naturwesen, wie die sich verwandelnden Insecten, wie Paradiesvögel und Kolibris, wie Brotfruchtbäume und Kartoffeln, wie electrische Fische und inseln- ja küstenbildende Korallen keiner ausdrücklichen symbolisirenden Commentation; sie reden schon an und für sich hinreichend deutlich; sie sagen bereits durch den unmittelbaren Eindruck, den sie auf das christliche Gemüth, ja auf den „Sensus communis“ des Beobachters hervorbringen, mit genügender Verständlichkeit aus, welche Seiten des göttlichen Wesens zu offenbaren sie geschaffen worden, zu welcher Classe von Spiegeln der Herrlichkeit Gottes und der Bestimmung des Menschen sie zu rechnen seien*). — Aber bei anderen Wesen ist dieß weit

*) Daher kann auch die unmittelbare, und gleichsam unwillkürliche Natursymbolik schlichter Naturvölker, die eben erst zum Christenthum bekehrt worden, den Missionären oft in so willkommener Weise entgegen kommen. Neubekehrte Societäts-Insulaner sagten in ihrer, überhaupt sehr bilderreichen Sprache: „Laßt uns doch nicht dem Bambusrohre gleichen: dieses ist glatt und glänzend auf seiner Rinde, aber innerlich ist es hohl (vgl. Jesaj. 36, 6); auch der Ranu Fara (einer Palmenart) laßt uns nicht gleichen: sie ist hart und fest an ihrer Außenseite, aber ihr Herz ist angefreßen; auch der Kokosbaum soll kein Bild von uns sein: er wächst schnell, aber er stirbt eben so schnell wieder ab (vgl. Matth. 13, 5. 6. 20. 21). Laßt uns vielmehr dem Ati- und dem Miro- und dem Puraubaume gleichen: diese haben

weniger der Fall, wie z. B. beim Känguruh und beim Schnabelthiere; bei vielen Thieren des Affen- und Halbaffengeschlechts; bei so manchen abnorm organisirten Thieren aus dem Bereiche der Crustaceen, der Weichthiere u. s. w.; bei so vielen exotischen Pflanzengattungen u. s. w. u. s. w. Sollen wir in solchen Fällen auf alle und jede Deutung verzichten? Oder aber das ganze Geschäft der näheren symbolischen Wesensbestimmung der abentheuernden Willkür und wilden Phantasterei subjectiver Einfälle überlaßen? — Keines von beiden ist nöthig, sofern man nur in concretem Anschluße an die Resultate der exacten Naturforschung zu Werke geht; sofern man sich's nur der Mühe nicht gereuen läßt, bei einem Oken hinsichtlich der Analogieen der Thierwelt mit dem menschlichen Organismus; bei einem Baader hinsichtlich der symbolischen Deutung so mancher physikalischen Processe, namentlich derjenigen des Feuers und des Luftdrucks; bei einem Schubert hinsichtlich so mancher bedeutsamer Vorgänge und Verhältnisse aus dem Bereiche der Chemie einerseits und der Astronomie andrerseits u. s. w. in die Schule zu gehen, und dabei die von diesen und anderen philosophischen Betrachtern der Naturerscheinungen aus älterer und neuerer Zeit dargebotenen Aufschlüsse über Wesenheit und Bedeutung der betreffenden Objecte immer wieder aufs Neue am Lichte der neuesten Ergebnisse kritisch-experimentirender Beobachtung zu prüfen, damit man auf keinem Punkte übereilte Bestimmungen aufstelle, leichtsinnige Combinationen vollziehe oder den Schein fürs innere Wesen nehme*).

---

ein frisches Aussehen und sind durch und durch gesund". — Basler Missions-Magazin, 1832, S. 285 ꝛc. — So sagte ein Hindu in Culna einmal: „Unsere (indische) Religion ist Zuckerrohr, aus dem der Zucker mühsam herausgezogen wird, indem wir den Brahma nur durch die Debtas (Götter) kennen lernen; die Religion der Christen aber bringt auch den Zucker schon fertig." (Ebendas. 1840, IV, S. 10). — Aehnliches hörte Livingstone bei den Völkern Südafrika's, wo z. B. der Basutokönig Moschesche das Unbegreifliche der christlichen Offenbarung mit ihren Wundern durch Hinweisung auf das wunderbare Auskriechen des Küchleins aus dem Ei zu erläutern und durch diese Analogie wahrscheinlicher zu machen suchte, u. s. w. —

*) Eine vollständige, Alles umfaßende naturtheologische Deutung und Würdigung der tausend und aber tausend specifischen und individuellen Einzel-

Leicht und einfach ist diesem allen zufolge das Geschäft des einer universellen symbolischen Naturbetrachtung gemäß dem Worte Gottes nachtrachtenden gläubigen Denkers keineswegs; und sicherlich hat es ihm der HErr auch absichtlich und aus guten Gründen nicht allzu leicht machen wollen. Ohne Zweifel ist es Sein weiser Wille, daß die Arbeit einer mehr und mehr in die Tiefen des großen Räthselworts eindringenden und die Dunkelheiten des Schöpfungsspiegels durch die lichte Klarheit der Worte Christi verscheuchenden concret speculativen Weltbetrachtung nur langsam und gleichen Schrittes mit den mühevollen Entdeckungen der naturwißenschaftlichen Empirie (ihrer unentbehrlichen Bundesgenoßin und Handlangerin) vorangehe. Aber daß sie sich einstweilen übe und wenigstens durch prüfende Beaugenscheinigung des Kampfplatzes für ihren Kampf und Sieg in Bereitschaft zu setzen anfange; daß sie, auch bevor noch die Martha-Arbeit ihrer vielgeschäftigen weltlichen Schwester zu ihrem Abschluße gelangt, ihrerseits ihr Loblied auf Grund des einstweilen von der Herrlichkeit des HErrn Geschauten und Gekosteten zu erheben, und in feiernder Andacht sich in Seine Tiefen zu versenken beginne; daß sie endlich auch jetzt schon nach Kräften Zeugnis abzulegen versuche von der Fülle seiner göttlichen Kraft, wie sie ersichtlich ist in seinen Werken, und sich bereite „zur Verantwortung gegen Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in ihr ist“ — fürwahr, dieß kann ihr Der nicht wehren wollen, der selber solchen treibenden Grund und Keim der Hoffnung in sie gelegt; dieß kann ihr Niemand wehren, so gewiß als das Gebiet ihres Forschens und Spähens, ihres Sehnens, Ahnens und Hoffens

erscheinungen, die das Naturleben nach den verschiedenen Dimensionen seines unerschöpflich inhaltreichen Gebiets aufweist, wird zwar erstrebt werden müßen, kann aber vorerst — zumal von einem bloß entwerfenden und grundlegenden Werke, wie das unsere, — um so weniger verlangt oder erwartet werden, als die exacte Naturwißenschaft, ihrem eigenen Geständnisse zufolge, mit der Lösung der allerunerläßlichsten Vorbedingung zu einem Geschäfte von solcher Schwierigkeit und Inhaltsfülle: mit der genaueren Kenntnis, Beobachtung und Beschreibung sämmtlicher naturgeschichtlicher Species, sämmtlicher physikalischer Phänomene, Gesetze, Beziehungen, Lebensregungen u. s. w., noch wenig über die ersten Anfänge hinausgelangt ist. Nur die allerallgemeinsten leitenden Gesichtspunkte, nur die allernothwendigsten Bestimmungen werden sich in dieser Beziehung aufstellen laßen.

ein ebenso freies, als ächt menschliches und entschieden christliches ist. — Mag man darum unsere Methode immerhin eine kindische und spielende nennen, weil sie auch hinter den ordinärsten und alltäglichsten Naturgegenständen tiefbedeutsame Winke und Aufschlüße über göttliche Zwecke und Wesenheiten sucht: gegen derlei Vorwürfe hat bereits Paulus für uns und für die von uns gepflegte Weisheit des Gotteswortes geantwortet, 1. Cor. 1, 17—29; und nicht minder der HErr selber, dessen ausdrücklicher Forderung demüthiger Kindeseinfalt in Stellen wie Matth. 18, 3. 4; 19, 14; Luc. 10, 21 es nicht einmal bedurft hätte, um ein kindlich jugendfrisches Betrachten des herrlichen Bilderbuches der Schöpfung, sowie ein ernstfreudiges Lesen dieses Buchs mit einfältigem Auge als Ihm ebenso wohlgefälliges, wie seinem eignen Beispiele entsprechendes Werk erkennen zu laßen*). Oder mag man unser Verfahren von gewißer Seite her auch köhlergläubig und bornirt orthodox, von anderer her aber wenigstens allzu buchstabengläubig und einem falschen, übertriebenen biblischen Realismus huldigend nennen: auch hiegegen schirmen uns tröstlich ermuthigende Worte des HErrn, vor allen jene Matth. 5, 19 in Betreff auch der „kleinsten Gebote" des ethischen Gesetzes des Alten Testaments geäußerte Warnung, welche zu bedeutenden Folgerungen in Bezug auf den hohen Werth und die ewige Geltung aller Bestandtheile unseres neutestamentlichen Gesetzbuchs, auch der die Natur betreffenden, Anlaß zu geben geeignet ist. Mag man endlich unsere Art und Weise, die Natur zu betrachten, eine allzu ernste und dabei religiös überschwengliche oder mystisch enthusiastische nennen: wir vermögen auch angesichts dieses Vorwurfs, den uns hauptsächlich der specifisch eschatologische, in intensivster Hoffnungsfülle der zukünftigen Welt zugekehrte Character unserer Speculation zuziehen dürfte, uns zu trösten, und zwar hauptsächlich um deswillen, weil auch so manches andere Zeichen der Zeit aus dem Gebiete der Geschichte und des Menschenlebens auf die Nähe des Endes hinweist, so daß also nicht bloß das weissagende Schriftwort, sondern auch der Geist Gottes in der Gemeine zusammt dem Geiste der Zeit und der Welt sich mit

*) Vgl. die schon zu §. 33 gegen Ende angeführten Worte Oetinger's und Fabri's.

dem, durch tausend und aber tausend Stimmen der niederen Natur erklingenden Rufe: „der HErr ist nahe!" vereinigen und solchergestalt unser Verfahren wohl gerechtfertigt erscheinen laßen, wonach wir (vermöge der im vorstehenden Cap. begründend dargelegten Methode einer schriftgemäß über das ganze Gebiet der Natur erweiterten biblischen Symbolik, Parabolik und Typik) die Analogieen der gewöhnlichen naturphilosophischen Speculation überall zu Anagogieen fortzubilden, d. h. in durchgängige Beziehung zur christlichen Hoffnung, als dem Princip der Naturtheologie, zu setzen suchen.

Fünftes Capitel.

System der Naturtheologie:

Die Lehre vom Namen, vom Reiche und vom Willen Gottes.

---

§. 38. Umfang und Eintheilungsprincip unsrer Disciplin.

Nach dem in den beiden vorigen Capiteln Entwickelten hat unsere Disciplin ihre logische (speculative oder dogmatische), ihre ethische und ihre physikalische (oder eschatologische) Seite. Denn schon ihr Princip schließt die dreifache Aufgabe einer Lesung des Schöpfungsbuchs an sich, einer Lesung seiner an uns gerichteten Mahnungen und einer Lesung der in ihm enthaltenen Vorzeichen des Endes in sich; und ebenso ergab sich uns die behufs dieser Lesung zu befolgende Methode als bestehend aus einer symbolischen Ergründung des ontologischen (dogmatischen) Werths der Naturdinge; aus einer allegorisch-parabolischen Darlegung ihrer ethisch-practischen Bedeutung; und aus einer typologischen Ermittelung ihrer absoluten oder finalen Zwecke. — Es könnte scheinen, als hätten nun diese drei Abtheilungen unsrer Wißenschaft: die symbolische Dogmatik, die parabolische Ethik und die typische Eschatologie, ohne Weiteres auch in dieser Reihenfolge, wie sie durch die Methodik unseres Gesammtverfahrens nothwendig gemacht wurde, den Grundriß unsrer systematischen Construction zu bilden. Allein obgleich diese im Allgemeinen jedenfalls eine triadische oder trinitarische wird sein müßen — denn jede vollständige Darstellung des christlichen Offenbarungsganzen ruht

mit Nothwendigkeit auf der ökonomischen Trinität als ihrem Eintheilungsprincip*) — so würde doch ein von jenem zunächst bloß methodologischen Schema ausgehendes Partitionsverfahren nur ein sehr abstractes, dem geschichts- und naturgemäßen Gange des wirklichen Heilslebens wenig entsprechendes Ganzes ergeben. In der geschichtlichen Wirklichkeit, die immer zugleich auch die natürliche ist, folgt das eschatologische Moment dem ethischen nicht unbedingt und durchaus nach. Die letzte Zeit hat bereits begonnen, das Himmelreich ist bereits nahe herbei gekommen da, wo es sich um Buße und Glauben und Früchte des Glaubens handelt (vgl. Mark. 1, 14. 15; 1. Petr. 4, 7. 8; 1. Joh. 2, 18; 1. Cor. 10, 11. 12 2c.); ja die typische Präformation des vollendeten Gottesreichs fällt mit der historischen Grundlegung des ethischen Gemeinschaftslebens im alttestamentlichen Gesetze zeitlich zusammen und erstreckt sich nicht minder weit zurück in die vorchristliche Zeit, als die Offenbarung des sittlichen Heilswillens Gottes. — Wir würden deshalb nach abstracten Theorieen verfahren und den von Gott selbst eingehaltenen Gang seiner Offenbarungsökonomie unnöthiger Weise verkehren, wollten wir im ersten Theile unsrer Disciplin nur Dogmatisches, im zweiten nur Ethisches, im dritten nur auf die Vollendung des Gottesreiches Bezügliches geben. Die Eintheilung wird vielmehr, in näherem Anschluße an die üblichen Partitionen der christlichen Lehrsysteme, insbesonder der Dogmatiken; an die Dreiheit der Glaubensartikel des apostolischen Symbols, und noch mehr an die Reihenfolge der drei ersten Bitten des Gebets des HErrn, die sein müßen: daß wir zuerst die Lehre von Gott als dem Urgrund und Urbild der Welt überhaupt; sodann die vom Reiche Gottes, dem Naturreiche oder der Natur- und Menschenschöpfung, und dem Gnadenreiche des Gottmenschen; endlich die vom Heilswillen Gottes, als der, unter sittlicher Mitwirkung der Menschen im hl. Geiste zu geschehenden Vollendung der Weltentwicklung abhandeln.

Das Vater Unser kommt hier besonders um deswillen in

*) Schon das apostolische Symbolum kann dieß lehren; desgleichen die von den allermeisten Darstellern des christlichen Lehrganzen befolgten Eintheilungsweisen. Vgl. Weiße, Philos. Dogm. §. 289—294.

Betracht, weil es eine vom HErrn selbst ausgegangene, ebenso vollständige und tief geschöpfte, als einfältige, ungesuchte und naturwüchsige Zusammenstellung aller wesentlichen Heilsgüter enthält, welche der Christ von Gott zu erbeten und zu begehren hat*). Die vornehmsten Objecte des christlichen Gebets fallen aber offenbar mit dem Hauptinhalte des christlichen Hoffens, dieser Grundlage alles naturtheologischen Denkens und Strebens, völlig zusammen (vgl. Röm. 8, 24—26; 12, 12; 1. Tim. 5, 5; Col. 1, 11; 2. Cor. 13, 6. 7 ꝛc.). Also wird auch die vom HErrn gelehrte naturgemäße Ordnung und Reihenfolge bei beiden die nämliche sein müßen. Diese im HErrngebete in ihrer wundervoll einfachen harmonischen Weise zu Tage liegende Ordnung hat offenbar das Eigenthümliche, daß sie in zwei Parallelreihen von zu erbittenden, resp. zu hoffenden Momenten besteht. Die erste Reihe dieser Bitten, die zugleich Hoffnungsobjecte sind, besteht aus den drei objectiven oder theologischen Grundlagen alles Heils überhaupt; die zweite aus den vier subjectiven oder anthropologischen Hauptfactoren des Lebens in der von Gott ausgegangenen Heilsgemeinschaft. „Die drei ersten Bitten handeln vom Reichthum Gottes, die vier letzten von der Armuth des Menschen;"**) jene „stehen in deutlicher Beziehung auf die drei Personen der Gottheit nach dem in der Schrift geoffenbarten Gnadenhaushalte, wie diese Beziehung auch sonst der letzte Grund biblischer Dreitheilungen ist":***) — diese tragen offenbar die Signatur des Weltlichen, die „Vierzahl des Lebens" an sich, indem sie zuerst das natürliche Leben des Menschen als die Grundlage des geistlichen, dann des geistlichen Lebens Anfang, Fortschritt und Vollendung namhaft machen†). Jene entsprechen also in gewisser Hinsicht der ersten, diese der zweiten Tafel des Dekalogs (so Stier); jene werden überall da zu Grund zu legen sein, wo der Ausgangspunkt bei Darlegung des christlichen Offenbarungsinhalts der

---

*) Mit Recht nennt Tertullian den Inhalt des Vaterunsers einmal ein „breviarium totius evangelii".

**) J. P. Lange in seinem practischen Comm. zu Matth. (Bibelwerk, Bd. I), S. 81.

***) Delitzsch, das Vater Unser, S. 17.

†) Vgl. Bengel, Gnomon, p. 33 (zu Matth. 6, 11 und 12).

theologische ist, diese überall da, wo das menschliche Subject unmittelbarer Gegenstand der Lehrdarstellung werden soll. Auseinanderliegende und nothwendig nacheinander folgende Gegenstände sind es überhaupt nicht, die in diesen 3 + 4 Bitten abgehandelt werden. Die vier letzten sind überhaupt nicht anderes als eine eingehendere Darlegung und Entfaltung des Inhalts der drei ersten, insbesondere der zweiten und dritten: denn das tägliche Brot und die Schuldenvergebung entsprechen dem Natur- und dem Gnadenreiche, die zusammengenommen das Reich Gottes ausmachen; die Ueberwindung der Versuchung und des letzten Feindes, des Todes aber sind die beiden Momente, in welchen sich alle Erfüllung des heiligen Gotteswillens (zuerst auf Erden, dann im Himmel) zusammenfaßen läßt; die Reihenfolge dieser vier Punkte ist im Wesentlichen dieselbe, wie die der vier, von Paulus 1. Cor. 1, 30 namhaft gemachten Grundbestandtheile des Heilswerks Christi: „Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung" *). — Da sonach die vom HErrn selbst an die Hand gegebene, natürlichste und einfachste, und doch richtigste und tiefsinnigste Disposition der in Seinem Gebete enthaltenen Summa christlicher Offenbarungswahrheit eigentlich diese ist:

1. Name Gottes	
2. Reich Gottes	4. Naturreich: tägliches Brot (σοφία) 5. Gnadenreich: Schuldenvergebung (δικαιοσύνη)
3. Wille Gottes	6. irdische Willenserfüllung: Ueberwindung der Versuchung (ἁγιασμός) 7. himmlische Willenserfüllung: Ueberwindung des Todes (ἀπολύτρωσις),

so erhalten wir als einfachste und sachgemäßeste Eintheilung unsrer, über alle Hauptmomente des christlichen Lehrganzen sich erstreckenden Disciplin die drei Haupttheile: Vom Namen Gottes vom Reiche Gottes und vom Willen Gottes, oder, — wenn so zu sagen erlaubt ist — eine Onomatologie, Basileiologie und Thelematologie.

Anmerkung. Obgleich diese drei Abtheilungen, die sich ja offenbar wie Theologie, Christologie und Soteriologie, oder wie Lehre vom Vater,

---

*) Vgl. Beck, Chr. Lehrwißensch. I, 33, wo diese vier wichtigen Begriffe in eine etwas andere Beziehung zu den Haupttheilen des christlichen Lehrganzen gesetzt sind.

vom Sohne und vom Geiste zueinander verhalten, auch den meisten der üblichen Schemata, nach welchen man die Dogmatik zu behandeln pflegt, offener oder versteckter zu Grunde liegen, sind sie doch keineswegs aus der Dogmatik erborgte und der Naturtheologie willkürlich aufgezwungene Kategorieen. Denn die Dogmatik faßt, namentlich nach der seit Calixt üblich gewordenen analytischen Methode, in ihrem zweiten, anthropologischen Haupttheile eigentlich nur den oben mit Nr. 4 bezeichneten Punkt; in ihrem dritten, soterologischen aber die drei noch übrigen Abschnitte zusammen (de principiis mediisque salutis), — es sei denn, daß die Novissima noch einen besonderen vierten Haupttheil bilden. Die Ethik (Nr. 6) kommt aber bei diesem Schema fast immer zu kurz; auch wird sie, soweit sie überhaupt in der Dogmatik zur Darstellung kommt (als Lehre von der Heiligung) der Lehre vom Gottesreiche fast immer vorangestellt, was doch weder der Ordnung der Hauptmomente im Vater Unser, noch auch überhaupt dem objectiven heilsöconomischen Verlaufe des christlichen Lebens im Ganzen und Einzelnen entspricht. Die Kirche, das einstweilen auf Erden bereits begründete zeitliche Gottesreich mit seinen Gnadenmitteln ist das Erste, das Allgemeine, „unser aller Mutter"; erst auf Grund dieser Reichsgemeinschaft erfüllt dann der Einzelne und erfüllt letztlich auch die an Erkenntnis und Heiligung immer mehr wachsende Gemeinde als Gesammtheit den göttlichen Willen. Die Lehre von der Kirche als solcher hat also offenbar den Kirchenpflichten, oder mit anderen Worten: die Lehre von der Begründung der Kirche durch Christum und die Apostel hat der von ihrer Entwicklung und Vollendung vorauszugehen. Nur das ist ein der Heilsgeschichte und dem natürlichen Sachverhalt entsprechender Gang. Die Meinung, daß erst die Lehre vom Heil, dann die vom Reiche Gottes abzuhandeln sei, beruht auf dem Misverständnisse, als sei das Gottesreich eben nur ein jenseitiges und zukünftiges, und nicht bereits längst da (Matth. 12, 28; Luc. 17, 20. 21 2c.). Auf Grund dieser einseitig eschatologischen oder elpistischen Auffaßung des Gottesreichs stellte die alte Kirche schon frühzeitig zum Theil die zweite Bitte des Vater Unsers hinter die dritte, z. B. Tertullian de orat. c. 4. 5. Vgl. darüber Nitzsch in den Studd. und Kritt. 1830, S. 846 2c. — Wie wenig fremd übrigens die von uns befolgte Eintheilung dem in unsrer Disciplin zu verarbeitenden naturtheologischen Stoffe ist, wie sie sich demselben vielmehr in jeder Hinsicht aufs Leichteste und Beste anpaßt und mit der, einem encyclopädischen Systeme der Naturwißenschaften zukommenden Reihenfolge der physikalischen Hauptdisciplinen im Allgemeinen sehr wohl übereinkommt, dieß werden die folgenden §. §. zu zeigen haben.

§. 39. Die naturtheologische Lehre vom Namen Gottes.

Die naturtheologische Onomatologie oder Theologie im engeren Sinne wird in einer unmittelbaren Ergründung und Darstellung des göttlichen Wesens — (denn der Name Gottes ist sein geoffenbartes We-

sen) — mittelst speculativer Betrachtung oder symbolischer Bestimmung der Wesenheiten der Naturdinge bestehen müßen. Es sind die Naturwesen und -erscheinungen an sich, aus welchen dieser erste Theil unsrer Disciplin uns die Gottheit und ihr allgemeines schaffendes, erhaltendes und regierendes Verhalten zur Welt erkennen lehrt. Der gesammte Stoff der Naturgeschichte oder der descriptiven Naturkunde ist es, der hier mittelst symbolisch-analogischer Betrachtung speculativ durchdrungen und verarbeitet sein will, und zwar so, daß mit Wesenheiten und Erscheinungen der fernsten Himmelsräume begonnen, mit der somatischen und psychischen Natur des die Erdennatur beherrschenden Menschen aber geschloßen wird, die Naturgeschichte der drei Reiche oder die im engeren Sinne so genannte Naturgeschichte also nur das Centrum des ganzen Materials, den festen tellurischen Kern des ganzen Gebäudes, die mittelsten drei Hauptsproßen der ganzen Schöpfungsleiter bildet. — Sofern den Ausgangspunkt der hier anzustellenden Untersuchungen die physikotheologische Erweisung des Daseins Gottes überhaupt zu bilden hat, wie sie sich auf die Zusammenstellung der vornehmsten Evidenzen, namentlich aus dem physisch-geographischen, dem meteorologischen und dem organisch-biologischen Gebiete gründet; und sofern weiterhin die Haupteigenschaften Gottes, vor allen Dingen die naturtheologischen Kernattribute der Macht, Weisheit und Liebe, als in den verschiedenen Hauptsphären des Schöpfungsganzen in relativ stärkerer oder schwächerer Weise geoffenbart darzulegen sind, kommen hier die Ansprüche der gewöhnlichen propädeutischen Naturtheologie, oder der teleologischen Nachweisung der Existenz und der Prädicate der Gottheit aus den Werken der Schöpfung, zu ihrem Rechte. Nur werden wir weniger abstract und aprioristisch verfahren können, als jene, und deshalb nicht bloß auch den höheren ethischen Eigenschaften der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eine eingehendere Darstellung widmen, sondern obendrein auch das dreieinige Wesen Gottes, mittelst tieferen Eindringens in die Wesenheiten und zahlmäßig bestimmten Urverhältnisse der Naturwesen, vor allen der menschlichen Dreifaltigkeit nach Seele, Leib und Geist, analogisch zu erweisen und zu erläutern suchen. — Im Ganzen wird also diese erste, speciell theologische oder allge-

mein symbolische Hauptabtheilung unseres Werks das fromme Bewußtsein des offenbarungsgläubigen Naturbetrachters darzustellen haben, wie es dem Gesammtgebiete der descriptiven Naturbeschreibung, oder der Astrognosie, der Meteorologie, der Naturgeschichte der drei tellurischen Reiche und der allgemeinen physikalischen (zum Theil auch der psychologischen) Anthropologie innerlich geworden ist. Mit Einem Worte: es ist die Lesung des Buchs der Natur, welche uns auf dieser ersten Stufe naturtheologischer Weltbetrachtung zu beschäftigen hat. *)

§. 40. Die naturtheologische Lehre vom Reiche Gottes.

Eine zweite, höhere Stufe der Betrachtung ersteigt der speculative Naturtheologe, wenn er das specielle heilsöconomische Verhältnis zum Gegenstande seines andächtigen Nachdenkens macht, in welches sich Gott als Schöpfer, als gottmenschlicher Erlöser und als König einer gnadenreichen Heilsanstalt zu seiner Creaturwelt begeben hat. Gegenstand seiner Untersuchungen werden hier die drei Heilsbündnisse der Föderaltheologie: das foedus naturae, gratiae und gloriae; oder auch das Reich Gottes nach seinen drei Stufen oder Abtheilungen: dem Naturreiche, dem Gnadenreiche und dem Herrlichkeitsreiche. Denn auch das letztere muß hier wenigstens vorläufig schon in Betracht gezogen werden, sofern es durch die Gnadenmittel der Kirche, insbesondere die Sacramente, bereits verklärend in die Oeconomie des bloßen Gnadenreichs hineinwirkt und überhaupt an den wunderbaren Heilsthatsachen im Leben des HErrn und seiner Jünger seine begründenden Erstlinge und keimartigen Präformationen im diesseitigen Weltlaufe hat. Die Kosmologie oder Anthropologie; die Christologie und die Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln (oder die specielle Basileiologie) würden sonach die hier abzuhandelnden Hauptgebiete sein. — Die diesem Theile vorzugsweise entsprechende Methode der speculativen Construction wird aber die typische sein müßen, zum Theil auch die allegorisch-parabolische. Denn wie es sich im speciell theologischen Haupttheile um die Deutung der

*) Vgl. oben §. 26. Anmerk. (Nr. 6) und §. 27.

Namen, d. i. der Wesenheiten der Geschöpfe handelte, um mittelst ihrer den urbildlich-urgründlichen Namen Gottes analogisch zu erschließen und zu enträthseln: so kommt es in diesem anthropolisch-soterologischen Hauptabschnitte darauf an, die offenbarende Heilsthätigkeit Gottes, die „allen Menschen erschienene heilsame Gnade" als in den Lebens- und Bewegungsgesetzen der Creaturen abgebildet kennen zu lehren; die großartige Harmonie und das gewaltige Ineinandergreifen der heilsgeschichtlichen und der naturgeschichtlichen Typik, wie dieselben in Wahrheit nur Ein Ganzes bilden, aufzuzeigen; überhaupt das ganze bisher erlebte „Kommen des Reiches Gottes", die bis jetzt geschauten „großen Thaten Gottes" in den sie präformirenden, abspiegelnden und sacramental vermittelnden Naturprocessen nachzuweisen. Es ist also nicht mehr die ruhende Natur, die hier betrachtet sein will, sondern die in gewissen, von Gott zu speciellen Trägern seiner Gnadenoffenbarungen erwählten Repräsentanten in lebensvolle Action übergegangene; nicht mehr der Parallelismus zwischen den Naturwesen und dem göttlichen Wesen an sich ist es, der hier dargelegt werden soll, sondern das parallele, oder vielmehr das gemeinsame, sich wechselseitig durchdringende Wirken beider, wie es sich in urbildlich realer Harmonie in der Vereinigung beider Naturen Jesu Christi, diesem „Mysterium magnum" der gesammten Natur- und Heilsgeschichte, darstellt und in genauester Analogie mit diesem principiellen Grundwunder und Erstlingsacte der Creaturverklärung fort und fort in den Sacramenten der Kirche zu seiner Vollziehung gelangt. — Die Gebiete des gesammten Naturwißens, welche sonach für diesen Theil als Illustrationsmittel in Betracht kommen, können nicht mehr der einfach descriptiven Naturkunde angehören, sie müßen Resultate eines tieferen experimentirenden Eindringens in die bewegenden und belebenden Kräfte der Natur, Früchte und Errungenschaften eines gründlicheren Studiums der Gesetze des natürlichen Werdens, Wachsens, Entstehens und Vergehens sein. Die naturwißenschaftliche Dynamik ist es, die auf dieser Stufe typisch-allegorischer Exemplificirung der heilsgeschichtlichen Stiftungen und Entwicklungen nutzbar gemacht und ausbeutend ausgebeutet sein will; die Processe der Geologie und Paläontologie sind es, an denen die Schöpf-

ungsgeschichte „als im Bilde“ studiret sein will; die physikalischen Gesetze sind es, die niederen (statisch-mechanischen) und die höheren (die der Imponderabilien und der physiologisch-pathologischen Erscheinungen), aus welchen die natürliche Entwicklung der Menschheit in der vorchristlichen Zeit, ihr immer tieferes und rascheres Versinken in den Abgrund des Todes, ihre zunehmende Abkehr vom göttlichen Lichte, ihr immer festeres Umgarntwerden von den Dämonen des Satans analogisch erklärt werden muß; und die chemischen Verbindungen und Verwandlungen, zum Theil auch die Gesetze der medicinischen Physiologie, Pathologie und Therapie sind es, welche uns dazu dienen müßen, die Geheimnisse an Christi wunderbarer Person und seinem nicht minder wunderreichen Wirken zum Heile des Menschengeschlechts — wenn auch nicht völlig zu erklären, so doch unsrem ahnenden Verständnisse etwas näher zu bringen und unsrem Glaubensbewußtsein fester und vollständiger anzueignen. — Indem nun die naturtheologische Weltbetrachtung diesen Fortschritt von der unmittelbaren oder theologisch-symbolischen Naturanschauung zur mittelbaren (dynamischen) oder christologisch-typischen vollzieht — denselben Fortschritt, den Jesus bei seiner Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Waizen darstellt, wenn er hier zunächst (Matth. 13, 37—39) die Bedeutung der einzelnen bildlichen Factoren des Gleichnisses an sich, alsdann aber (V. 40—43) die ihrer vorher erzählten Actionen und Processe auseinandersetzt — verwandelt sich ihr gleichsam unvermerkt das Naturbuch, dessen Hieroglyphen sie bisher zu entziffern gesucht, in dem Maaße, als sie tiefer in die Genesis dieser Räthselworte eindringt, in ein Gemälde voll der sinn- und lebensvollsten Gestalten, in einen anmuthigen Gottesgarten voll der wundersamsten Pflanzen und Früchte, in ein Heiligthum des HErrn, in welchem tausend und aber tausend andächtig verklärte Gestalten die Hände zum Preise des Lammes Gottes erheben, tausend und aber tausend Stimmen sich zu Einem hehren Lobliede auf den Gekreuzigten und Auferstandenen vereinen. Das Buch der Natur ist so zum Bauplan und Grundriß, ja zum unmittelbaren Fundamente geworden, auf welchem der gläubige Naturbetrachter, oder vielmehr der ihn erfüllende und erleuchtende Geist des Gebets und der Andacht den

Tempel der Natur, als das Ebenbild und Aequivalent der naturtheologisch geschauten und verklärten Idee des Gottesreichs errichtet hat*).

§. 41. Die naturtheologische Lehre vom Willen Gottes.

Die dritte Stufe der naturtheologischen Speculation, oder die Thelematologie, hält das Bewußtsein vom Dasein des Gottesreichs und von ihrer Zugehörigkeit zu demselben fest, und fragt nun, wie es zu geschehen habe, daß Gottes Wille in diesem seinem Reiche und durch dasselbe erfüllt werde; wie das Individuum, wie die menschliche Gesammtheit, wie die Totalität alles Geschaffenen erneuert werden möge nach des Schöpfers Bilde und geheiligt nach Seinem Wohlgefallen; wie der Gnadenstrom des Geistes Christi, der sich zunächst nur auf einen beschränkten Kreiß geschichtlicher und natürlicher Wesenheiten und Lebenserscheinungen ergoßen hatte, unter steter geheiligter Mitwirkung des wiedergeborenen Menschengeistes endlich übergeleitet werde auf alles noch Uebrige in der Schöpfung, also daß letzlich Alles vom Lichte gestrafet und ganz Licht sei (Eph. 5, 13); also daß, nach dem Vorbilde der drei Grundmysterien: der Menschwerdung des Worts, der Taufe und des Abendmahles, Alles in dieser Welt zum (relativen) Sacrament geheiligt, Alles in die Herrlichkeit des blitzartig wiederkehrenden Menschensohnes (Luc. 17, 24) verkläret und Gott somit „Alles in Allem" werde (1. Cor. 15, 28). Von der individuellen Heilsverwirklichung oder Willensvollziehung Gottes, wie Seine Gnade sie rechtfertigend, heiligend und vollbereitend am Einzelnen ins Werk setzt, oder von der Soteriologie, schreitet also der auf dieser Stufe der Betrachtung ange-

*) v. Meyer, Blätter rc. II, 64: „Wohl aber soll die offene Natur uns ansprechen und ihr Genuß uns trösten, stärken, uns ein Tempel der Anbetung sein voll sinnreicher Hieroglyphen, ein Bethaus und Zufluchtsort, wenn wir der Welt entfliehen wollen, die durch ihre Vernunft das Widerspiel der Natur ist". — Auch Paley, II, S. 292 sagt: „The world thenceforth (bei gläubiger Naturbetrachtung) becomes *a temple*, and life itself one continued act of adoration. The change is no less, than this: that, whereas formerly God was seldom in our thoughts, *we can now scarcely look upon any thing, without perceiving its relation to Him*". — Vgl. auch oben §. 26. Anm. Nr. 6. 7.

langte gottinnige Naturbetrachter unmittelbar zur Ethik der Socialpflichten, und von da, fortwährend gestützt auf das feste prophetische Wort der Schrift als seinen Stab und seine alles erhellende Leuchte, zur Eschatologie fort, bei welcher er vorzugsweise den Gesichtspunkt der erwarteten allgemeinen Creaturverklärung — der am eignen Leibe und der an der ganzen übrigen Welt des Guten zu geschehenden — festhalten wird. — Die Methode seiner speculativen Thätigkeit wird hier theils eine nach den ewigen Musterbildern der Gleichnisse des HErrn sich bildende ethisch-asketische Parabolik, theils eine Typik höherer Ordnung, bestehend in unmittelbar eschatologischer oder apokalyptischer Abschätzung des absoluten Werths der Dinge, sowie in sacramentaler Weihung und Verklärung der Naturseite des menschlichen Gemeinschaftslebens sein müßen. Die höchsten Sphären und Stufen des sittlichen Lebens: die Wißenschaft, die Kunst, der Staat, die Kirche, wollen hier als Vorbilder von noch höheren, ewigen Wesenheiten angeschaut und nach Maaßgabe dieser ihrer absoluten Zweck- und Werthbestimmungen veredelnd, verklärend, vollendend bearbeitet sein*). In und mit dieser höchsten Stufe symbolisirender Thätigkeit des Menschen, bei der die ganze

*) Vgl. Goltz, Buch d. Kindheit S. 313: „Wenn nun aber gewiß ist, daß z. B. selbst die Glieder des Gesimses an einem Bauwerke, ein jedes für sich und sodann in Beziehung zum andern und Ganzen eine ganz bestimmte Bedeutung und Ausdeutung hat, wie sollten dann die verschiednen Lebens- und Bildungsarten, die menschlichen Daseinsweisen, Zustände und Augenblicke, die Formen, in denen der sittlich vernünftige Geist sein Leben durch eine Arbeit von Jahrtausenden ausgestaltet hat, die Formen und Normen des geselligen Verkehrs; wie sollten da die Lebensordnung in Staat und Kirche, die Grammatik, die Wißenschaft und die Kunst keine übersinnliche und absolute Bedeutung haben?" — Vgl. desselben „Deutsche Entartung" rc. S. 92: „Unsere Personen, sowie Alles, was wir erleben; Alles, was wir auf Erden um uns sehen, sind nur Gleichnisse, sind nur große und geheimnißvolle Räthsel, wenn wir sie nur immer verstünden. Unser ganzes Leben muß figürlich genommen werden; denn was sind wir denn selbst anders als Figuren!" — Aehnlich auch Hamann: „Das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischer Handlungen zu bestehen, durch welche unsre Seele ihre unsichtbare Natur zu offenbaren fähig ist und eine anschauende Erkenntnis ihres wirksamen Daseins außer sich hervorbringt" rc.

Schöpfung in Einen unermeßlichen Spiegel für die sittliche Selbstvollendung des Menschengeschlechts verklärt, der ganze Naturtempel also in einen, das urbildliche Licht der Gottheit in tausendfältiger Strahlenbrechung und wunderbarem Farbenspiele zurückspiegelnden Krystallpalast verwandelt erscheint, vollzieht sich die dem ersten Adam einst zugedachte, von ihm aber verscherzte und erst vom anderen Adam wieder ausgeübte vollkommene Herrschaft über die Natur durch wunderbare Erweisungen des Geistes und der Kraft am eignen und an Anderer Leibern. Die Gebiete der höheren Biologie und Diätetik, der Medicin und der höheren Technik und Industrie werden hier, wie sie die unmittelbaren Typen dieser nach gottmenschlichem Muster zu vollendenden Naturbeherrschung des Menschen sind, so in wachsendem Maaße zu Potenzen erhoben, welche ihm den Keim zu seiner einstigen höheren Leiblichkeit ausbilden helfen und in jeder Hinsicht zur Herbeiführung der einstigen völligen Verklärung der Creatur, zur Hinüberbildung des diesseitigen Natur- und Gnadenreichs ins jenseitige Herrlichkeitsreich cooperiren.

Zur Theologie der Naturwesenheiten im ersten Theile, und zu derjenigen der gottmenschlich bestimmten und gestalteten Naturkräfte oder der Mysterien im zweiten, tritt hier also eine Theologie der Wunder (sowohl der Gnadenwunder, wie der absoluten Herrlichkeitswunder) hinzu, gleichwie das der ersten dieser Abtheilungen entsprechende naturwißenschaftliche Gebiet das der unmittelbaren Naturbeschreibung oder der physikalischen Ontologie (Kosmologie); das der zweiten correspondirende das der physikalischen Dynamik; und das in der dritten zur vorzugsweisen Verwendung gelangende das der höheren (biotischen) Organik ist. Es stimmt diese Eintheilung im Allgemeinen so gut mit der encyclopädischen Ordnung, wie eine Gesammtdarstellung der naturwißenschaftlichen Disciplinen ihrer bedarf, daß man sie schwerlich als ein aus der Dogmatik entnommenes Schema wird bezeichnen können, das an sich unserer Wißenschaft fremd sei. — Und gesetzt auch, dieß wäre der Fall; gesetzt auch, wir liefen Gefahr, — was doch sicherlich nicht der Fall ist — mit unsrem Unternehmen keineswegs etwas Neues, sondern nichts als eine Glaubenslehre, verbrämt mit natursymbolischen Illustrationen, zu

liefern: so wäre doch auch schon dieß etwas, was der Mühe des Forschens und des Studiums hinreichend lohnen würde! — Das Buch der biblischen Offenbarung erläutert, bereichert und armaturartig verstärkt durch die inhaltvollsten Noten und Scholien aus dem Riesencommentar des Schöpfungsbuchs — diese Idee ist doch wohl wenigstens eines Versuchs der Ausführung werth! Die heilige Kreuzes- und Grabesstätte des Heilands, wie sie uns durch die Schrift als der Altar unsres Christenglaubens vor Augen gemalt wird (s. Hebr. 13, 10), überbaut mit den in schwindelnden Höhen sie überwölbenden Säulenhallen des heiligen Schöpfungsdomes — das ist doch wohl ein Bauplan, der zur Durchführung locken kann! Und das herrliche Licht des göttlichen Gesetzes, wie dasselbe einst in persönlicher Fülle und reinster Menschheit unter uns auf Erden gewandelt, in den Millionen von Krystallflächen des es umgebenden herrlichen Schöpfungsspiegels erflectirt und theils mild gebrochen, theils zum leuchtendsten Glanze verstärkt — das ist doch wohl ein Problem der christlichen Katoptrik (nicht bloß der gelehrt theologischen Specularerkenntnis oder Speculation), das nach 1. Cor. 3, 18 nicht bloß gelöst werden kann, sondern gelöst werden muß! Es sind aber diese Bezeichnungen: „Buch, Tempel und Spiegel der Natur" so wenig bloße Bilder, so offenbar vielmehr und so entschieden wirkliche Urbilder, daß wir sie billig den biblischen Ausdrücken: „Name, Reich und Wille Gottes" als Aequivalente zur Seite setzen können*). Sie bezeichnen in der Sprache der Schöpfung, die

*) Zwischen der Bedeutung eines Spiegels und derjenigen eines Buchs findet immer der Unterschied statt, daß das letztere eine Urkunde zu unmittelbarer objectiver Kenntnisnahme von einem Gegenstande; der erstere aber ein Mittel zu praktischer Selbsterkenntnis und von dieser aus sich vollziehender Selbstgestaltung ist. Obgleich nun auch ein Buch zum Behufe asketischer Selbsterneuerung gelesen, und ein Spiegel zur Erkenntnis anderer Objekte, als des eignen Ich benutzt werden kann — wie es denn ein Buch des Gesetzes und Spiegel zur Erkenntnis ganz fernliegender Gegenstände (z. B. die Hohlspiegel eines Teleskops) gibt — so überwiegt doch im Allgemeinen beim Begriffe Buch die Beziehung auf das Ontologische, Kosmische, beim Begriffe Spiegel aber die auf das Ethische, auf das γνῶθι σεαυτόν, auf das Gesetz und seine elenchthische Wirkung. Vgl. den „Spiegel des Gesetzes"

nun einmal eine symbolische ist und sein muß, völlig dasselbe, was diese Begriffe in der Sprache der Schrift und der Lehre der Kirche besagen. —

Jacobi, 1, 23; sodann 2. Cor. 3, 18, und selbst das ἔσοπτρον in 1. Cor. 13, 12, dem in letzter Instanz ebenfalls keine andere Wirkung zukommen kann, als eine ethische. S. schon oben §. 28. — das Buch der Natur lehrt uns also zunächst nur den Namen Gottes und die seiner Geschöpfe im Verhältnisse zu ihm kennen, wobei man ihm hinsichtlich des religiösen Gemeinschaftsverkehres und der sittlichen Verneuerung nach seinem Bilde noch ziemlich fern bleiben kann. Aber wer, angeleitet durch das im Natur- und Gnadentempel des Gottesreiches wahrzunehmende geheimnisvolle Wehen des heiligen Gottesgeistes, die Natur auch als Spiegel der Gottheit und der göttlichen Menschheit Jesu anschauen gelernt hat, erst dem ist die Gottheit wahrhaft nahe gekommen; erst der ist so unmittelbar in ihre Nähe versetzt worden, daß er sich nothwendig für das Eine oder das Andere entscheiden muß: entweder ganz in Gott zu sein und Ihn in sich sein zu laßen (Joh. 17, 21—23), oder sich völlig und mit dem beharrlichsten und lästerlichsten Muthwillen von Ihm abzukehren, um dann aber auch ewig außer Ihm zu sein und nichts von seinem Lichte mehr zu schauen (Joh. 8, 21; Matth. 22, 13).

Sechstes Capitel.

Theoretisch-encyclopädische Bedeutung der Naturtheologie.

§. 42. Verhältnis der Naturtheologie zur Dogmatik und Ethik.

Als systematische Hoffnungslehre oder speculativ begründete und entwickelte Eschatologie (Cap. 3) bildet die Naturtheologie das ergänzende und vollendende Dritte in der systematischen Theologie neben der Dogmatik oder Glaubenslehre und der Ethik oder Liebeslehre *). Sie verhält sich zu diesen ihren beiden Vorgängerinnen — denn sowohl ihrer geschichtlichen Ausbildung, wie ihrer innern begrifflichen Bedeutung nach gehen beide ihr voran — wie die theologia physica zur theologia mythica und civilis der Alten, oder wie die Physik des Aristotelismus zur Logik und Ethik **). Fehlen darf sie neben der Dogmatik und der Ethik so wenig, als die Hoffnung sammt der sie erzeugenden Geduld und der aus ihr hervorblühenden Bekenntnisfreudigkeit neben Glaube und Liebe. Denn zumal in unsern Tagen macht die zunehmende Bedeutung des Naturgebiets für alle Sphären des menschlichen

*) Vgl. Dorner, die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart: „Die Restitution der Eschatologie ist für die Dogmatik und Ethik die Bedingung ihrer richtigen Stellung zur Natur". — Aehnlich Hanne in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1857, IV: Ueber die Grundgedanken der christlichen Gottesidee; auch Th. Lessing, die Hoffnung des Christen 2c., S. V und S. 1 2c. — Anders bekanntlich Schleiermacher, der außer Dogmatik und Ethik keine andere Disciplin der systematischen Theologie gelten laßen will (z. B. Christl. Sitte, S. 2 2c. 24 2c.).

**) Vgl. §. 3, und Beck, Syst. der Lehr-Wißsch. I, 33.

Lebens und Erkennens, macht insonderheit die dem Glauben und der christlichen Sittlichkeit Vieler von Seiten eines falschen Naturwißens und eines in raffinirter Form erneuerten Naturdienstes drohende Gefahr die sorgfältigste Pflege und Ausbildung einer Wißenschaft, welche außer dem Glauben vorzüglich auch die Hoffnungen des Christenthums zu vertheidigen strebt, zu einer ebenso heiligen, als unerläßlichen Pflicht jedes entschiednen Streiters für die Sache der christlichen Wahrheit.*) Eben diese apologetische Bedeutung, die eine um so wirksamere werden wird, je mehr Inhalt und Behandlungsweise unserer Disciplin sich über ihre bisherige verkümmerte Gestalt einer bloßen philosophischen Propädeutik der christlichen Glaubenslehre erheben und zu concretem denkendem Eingehen in alle Sphären der realen Welt fortschreiten, ertheilt der Naturtheologie ihre characteristische Haltung und Stellung im Ganzen eines allseitig ausgebildeten, vollständigen und systematischen christlichen Lehrganzen. Die Naturtheologie ist nichts anderes als die an ihre richtige Stelle (hinter die Dogmatik und Ethik) gerückte, mit der Eschatologie ebenso zeit- als sachgemäß in Ein Ganzes verschmolzene Apologetik der christlichen Lehre. Daß die Vertheidigung der Offenbarungswahrheiten der Darlegung und Entwicklung derselben nach ihrem Ansichsein erst nachfolge, ist so wenig widersinnig, daß auch schon die gewöhnliche, bloß propädeutische (meist in den Prolegomenen zur Glaubenslehre abgehandelte) Apologetik unwillkürlich dieser Anordnung ihre Zustimmung ertheilt, indem sie fast stets das Hauptgewicht auf den innern Erfahrungsbeweis, auf das testimonium Spiritus Sancti legt; und eben diese empirisch-experimentale Bewahrheitung der Offenbarungsthatsachen mittelst der ernst-freudigen Geistesarbeit betender Contemplation der Schöpfungswerke ist es, welche die naturtheologische Apologetik sich vor allem andern angelegen sein läßt. Allerdings hat ihr wesentlich illustratives

*) Die Hoffnung macht neben dem Glauben als gegenüber dem Materialismus zu vertheidigendes Princip ausdrücklich namhaft: Woysch, d. Mat. &c. S. 82. 88 &c.; auch Michelis, der kirchl. Standpunkt in der Naturforschung, ein Wort zur Verständigung über das Verhältnis der Naturforschung zum Glauben und zur Hoffnung des Christen. —

Verfahren, haben ihre Similes, Analogieen und Typen keine unmittelbar argumentative, dialectisch überführende Wirkung; sie „überreden mehr, als daß sie beweisen" *); sie sind an sich zunächst nur geeignet, die christlichen Wahrheiten anmuthiger, nicht etwa, sie annehmlicher zu machen; können vorerst mehr nur verklären und verdeutlichen, statt etwa zu gewinnen und zu widerlegen **). Aber dieß alles gilt doch nur von den Gleichnissen in ihrer Vereinzelung, von der in sporadisch-aphoristischer Isolirtheit in Anwendung gebrachten symbolischen Veranschaulichung. Ganz anders gestaltet sich die Sachlage, wenn man die Analogieen aus allen Naturgebieten in ihrer Totalität und ihrem wechselseitigen Ineinandergreifen und sich Unterstützen zusammenfaßt; wenn man das abbildliche Verhältnis des sichtbaren Kosmos zum unsichtbaren, des Naturreichs zum Gnadenreiche als ein durchgängiges nachweist, das sich überall im Wesentlichen gleichbleibt, das nirgends ausbleibt, oder in sein gerades Gegentheil verkehrt erscheint. Der aus schmerzlicher Sündenerkenntnis und bußfertigem Ergreifen des Verdienstes Christi hervorgeborene Glaube; die vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hinaufschauende vertrauende Hingabe an das Göttliche wird zwar durch eine solche systematisch durchgeführte analogische Argumentation nicht überflüßig gemacht: sie muß vielmehr von der-

---

*) Vgl. Tholuck, das A. T. im N. S. 27; auch schon Glaff. Phil. Sacra p. 349: „Theologia parabolica non est argumentativa." Aehnlich J. Gerhard, Loci II, p. 37 b, Nr. VII.

**) Vgl. was schon Quintilian (Inst. Orat. I, 6) von der Analogie sagt: „Ejus vis haec est, ut id quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat; ut incerta certis probet". — Vgl. Chemnitz, de duabus naturis in Christo, p. 27: „Non autem eo trahendae sunt similitudines, ut ex illis de hoc mysterio (incarnationis sc.) aliquid constituatur, de quo non extent firma et perspicua scripturae testimonia: sed hic est usus similitudinum, ut ea, quae in Scr. de hoc mysterio tradita sunt, *rectius, facilius* et *planius* ex familiaritate similitudinum, quae nobis notiores sunt, considerari, cognosci et intelligi possint". — So im Wesentlichen bereits Hilarius, de trinit. I, p. 7: „Si qua nos de Natura Dei et nativitate tractantes comparationum exempla asserimus, nemo ea existimet absolute in se rationis perfectionem continere" etc.

selben eingeschloßen und vorausgesetzt werden, so gewiß als religiöse Wahrheiten nimmermehr durch bloße empirische Weltbetrachtung oder auch durch die geistvollste Speculation andemonstrirt werden können. Aber jener, auch hier, so gut wie in der Dogmatik und Ethik, die Grundbedingung aller lebendigen Erkenntnis und Ueberzeugung bildende Herzensglaube, gewinnt eben durch eine solche Ueberkleidung mit einer Fülle veranschaulichender Argumente ganz ungemein an dem, was die Schrift Plerophorie und Parrhesie (Ueberzeugungsfülle und Bekenntnisfreudigkeit) nennt; er wird, in ähnlicher Weise, wie eine gläubige Auffaßung des Alten Testamentes, die dessen messianische Verheißungen nicht in starrer Isolirtheit und tödtender Buchstäblichkeit, sondern in ihrem pneumatisch-organischen Zusammenhange anschaut und so das gesammte Institut, die ganze Geschichte des Alten Bundes von gottmenschlichem Lichte verklärt erblickt — vermöge seiner harmonischen Totalauffaßung der übersinnlich urbildlichen und der geschöpflich abbildlichen Wirklichkeit in den Stand gesetzt, überall die von Christo zeugenden σημεῖα seiner Schöpfung, überall die in ihnen und durch sie wirkende Gotteskraft des weltregierenden Logos wahrzunehmen und eben darum auch durch ebenso lebenskräftiges, als auf alle Fälle vorgesehenes, jeder gegnerischen Instanz gewachsenes Zeugnis wahrzugeben und zu vertheidigen.

Zur Dogmatik der christlichen Kirche wird sonach die concret-speculative Naturtheologie sich so verhalten, daß sie alle wesentlichen Glaubenssätze derselben als Lehren und Thatsachen der göttlichen Offenbarung — sei es der unmittelbaren im geschriebenen Worte, sei es der mittelbaren (in dessen organischer, vom hl. Geiste geleiteter Fortbildung durch die spätere theologisch-kirchliche Entwicklung) — voraussetzt und zum Ausgangspunkte ihrer Betrachtungen und Erörterungen macht. Die Dogmen der Kirche in irgend einem ihrer auf dem Evangelium beruhenden materialen Grundbestandtheile umgestalten oder gar durch unbefugte subjectivistische Kritik umstürzen zu wollen, kann dem offenbarungsgläubigen Naturtheologen in keiner Weise in den Sinn kommen; er weiß, daß ein solches Unterfangen ihm nur einen kostbaren Vorrath an Zeit und beßer zu nützenden geistigen Anstrengungen rauben würde, ohne daß doch irgend etwas Ersprießliches hinsichtlich

tieferer Ergründung der Natur und ihres Verhältnisses zur Gottheit dabei herauskommen könnte. Die nutzbringende Einwirkung der Naturtheologie auf die Dogmatik wird in eben dem Maaße eine bedeutende sein, als sie derselben nicht störend und verwüstend in ihr Gebiet fällt, sondern mit heiliger Ehrfurcht alles Positive anzuerkennen bereit ist, was die dogmengeschichtliche Entwicklung und Ueberlieferung im Laufe der Jahrhunderte mit den Organen des reinen Schriftworts und lebendiger Glaubenserfahrung erarbeitet hat. Diese Resultate normaler kirchlicher Lehrbildung darf die naturtheologische Speculation weder ignoriren, noch wegkritisiren wollen; wohl aber muß sie dieselben, erleuchtet und geleitet vom Geiste der Gebetskraft und der Hoffnungsfreudigkeit, fortzubilden suchen. Sie muß, wenn auch nicht sofort und in erster Instanz aufbauend, doch anbauend und erweiternd, und eben damit auch unterbauend und fester begründend, jedenfalls aber durch alles dieß erbauend und dem Ziele himmlischer Vollendung näher bringend verfahren. Denn sie hat ja zu immer reicherer Entfaltung des seinem Wesen nach unendlichen Inhalts der christlichen Offenbarungsthatsachen, zu immer lebensvollerer Aneignung derselben von Seiten ihrer wundervollen Schönheit und Harmonie, zu immer tieferer Ergreifung des Wie? der göttlichen Dinge, ihrer nicht bloß vorgestellten oder eingebildeten, sondern höchst realen, nur freilich übersinnlichen „Länge und Breite, Höhe und Tiefe" (Eph. 3, 18) zu führen und so auch die menschliche Vernunftthätigkeit mehr und mehr der göttlichen Weisheit conform zu gestalten, sie in ihre Tiefen einzutauchen und durch ihr Licht und Leben weihend wiederzugebären. Dieß alles muß aber nothwendig Sache einer von der Dogmatik loszutrennenden, wennschon organisch aus ihr hervorwachsenden, besonderen Disciplin werden, welcher, außer der concreteren Gestaltung der philosophisch-apologetischen Partieen, und außer der speculativen Weiterbildung und Entfaltung der Eschatologie, alles dasjenige speculativ-theologische Material zu specieller Bearbeitung zu überantworten sein wird, was sich seit einigen Jahrzehnten in den meisten speculativ gehaltenen Dogmatiken, zumal in denen eines Lange und Martensen (zum Theil auch bei Rothe, Weiße u. s. w.) als eine Art von naturtheologischer Kruste, als ein Panzer

zur Abwehrung der verschiedenen, vom Materialismus und Naturalismus ausgehenden Angriffe, um den eigentlichen Kern der dogmatischen Untersuchungen herumgelagert hat. Vgl. oben §. 23.

Die Ethik, die man bekanntlich seit etwas länger als 200 Jahren ziemlich allgemein getrennt von der Dogmatik zu behandeln pflegt, ist sonach die ältere Schwester der Naturtheologie. Sie ist aus derselben Ehe, wie diese, entsprungen: denn auch sie verdankt der Vermählung des kirchlichen Glaubensstandpunkts mit dem Streben des Christengeistes, der Welt innerlich und ihrer mächtig zu werden, ihr Dasein. Nur geht ihre Richtung auf practische Naturbeherrschung, während die der Naturtheologie zunächst auf denkende Durchdringung und Bewältigung des Weltganzen geht. Allein eben mit dieser speculativ verklärenden Erfaßung der Natur arbeitet die letztere der ersteren in mehrfacher Hinsicht kräftigst in die Hände, wie schon aus dem früher „über die ethische Seite des naturtheologischen Hoffens" und „über die naturtheologische Bedeutung der biblischen Parabolik" Auseinandergesetzten hervorgeht (§. 28 und 33). Die vielfältige Wechselwirkung und enge Zusammengehörigkeit der offenbarungsgläubigen Naturtheologie mit der christlichen Ethik läßt sich auch bereits am Beispiele Raymunds von Sabunde ersehen, dessen Theologia naturalis ihrer ganzen Grundtendenz nach ebenso sehr eine ethische, wie eine dogmatische ist und dessen Behandlung der Liebe als des ethischen Hauptbegriffs wenigstens mehrfach andeutet, wie fruchtbar dieser Gegenstand bei gehörigem Eingehen auf das betreffende symbolisch-parabolische Material des physikalischen Gebiets gemacht werden könne*). Auch an die zu §. 41 notirte Stelle aus Paley's Natural theology ist hier zu erinnern, nach welcher eine gläubige Naturbetrachtung letztlich dazu führt, daß „wir kaum mehr irgend ein Wesen ansehen können, ohne sofort seine (abbildliche) Beziehung zu Gott gewahr zu werden". Ja auch in dem Unbedeutendsten, was ihm in diesem Leben vorkommt oder zustößt, erblickt der andachtsvolle, in der Kunst des anagogischen Aufschwungs seiner Gedanken zu Gott wohlgeübte Naturtheologe etwas ihm von Gott zur Belehrung, Mahnung, Warnung oder Tröstung Zugesandtes

*) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 414; Matzke, S. 67 &c.

und vor Augen Gestelltes; Alles wird ihm so zum Wunderzeichen der Nähe Gottes, in der Art wie es etwa beim Evangelisten Johannes gewesen sein muß (nach Joh. 20, 30. 31; 21, 24. 25); oder bei so manchen frommen Natur- und Gottesfreunden der alten Kirche und des Mittelalters, wie bei Antonius, Columban und Gallus, Bernhard, Franziskus, Ruysbroek und anderen durch Heiligung ihres Leibes- und Seelenlebens in die Tiefen des Schöpfungsbuchs eingedrungenen und in innigen Verkehr mit dessen lebendigen Hieroglyphen getretenen Helden des Mönchthums*); oder bei dem gottseligen Joh. Arnd, dessen viertes Buch „vom wahren Christenthum" so manches herrliche hieher gehörige Zeugnis enthält**); nicht minder bei Scriver (§. 11) der in seinen „zufälligen Andachten" treffliche und reichhaltige Proben solcher gottinnigen Weltbetrachtung darbietet; zum Theil selbst bei einem Brockes, dessen Poesieen neben so vielem Geist- und Geschmacklosen doch auch so manche Perle ächter und wahrhaft schöner Anagogie aufzuweisen haben; bei einem J. L. Ewald, der mit reiner Begeisterung bei Jesu, dem Gleichnislehrer, in die Schule zu gehen und von Ihm den richtigen Blick auf die Natur und das Menschenleben zu lernen trachtete***) u. s. f. —

---

*) Außer dem bereits Cap. 2 an den betreffenden Orten Notirten erinnere ich hier an den bekannten Vorfall aus Suso's Leben, der einst ein Tüchlein, das ein Hund im Kreuzgang seines Klosters hin- und hergezerrt, zerrißen und zersplißen hatte, andächtig aufhob und öfters betrachtete, weil er darin ein Bild der Geduld und Gelaßenheit, womit er den Menschen gegenüber seinen Wandel zu schmücken hätte, zu erblicken glaubte.

**) S. namentlich auch die herrlichen Worte der Vorrede: „Wie uns aber die Creaturen zu Gott führen, merke also: Gott thut gleich als ein liebreicher Vater, der ein Kind zu sich rufet und gewöhnet mit süßen Worten. Will's dann nicht bald kommen, so wirft er ihm einen Apfel oder Birne zu" u. s. w. Auch so manches der §. 10 mitgetheilten köstlichen Worte aus Luther's Tischreden gehört hieher.

***) S. besonders S. 10 der schon früher besprochenen Schrift: „Weisheit wollen wir aber auch von Ihm lernen, wenn wir niemand zu lehren, niemand zu unterrichten haben.... Jeder Abend und jeder Winter sei uns Bild unsres Todes; und jeder Morgen und Frühling Bild des neuen künftigen Lebens. Diese Blüthe, die von den Bäumen fällt, sei uns Bild der Freuden, die wir hier verlaßen müßen — beßere Früchte folgen nach! — Wenn die harte Schale springt und der neue Keim

Die sittlich kräftigende, erhebende und veredelnde Wirkung des ächten naturtheologischen Verkehrs mit den Werken der Schöpfung beruht vornehmlich auch darauf, daß das Leben der Natur verhältnismäßig so wenig des eigentlich Verkehrten, Verkommenen und Verdorbenen aufzuweisen hat; daß es, jedenfalls wenigstens verglichen mit dem sittlichen Gemeinschaftsleben der Menschen, nur in sehr geringem Grade und nur in sehr vereinzelten Erscheinungen den Eindruck des Mißrathenen und Abnormen gewährt. Wie mächtig überragt doch bei den allermeisten Aeckern die gute Saat das unnütze Unkraut, bei den allermeisten Wiesen und Wäldern die Zahl der wohlausgebildeten Gewächse die der verkrüppelten! Wie so ganz anders stellt sich das Verhältnis des fruchtbaren Ackerlands zum hartgetretenen, felsigen und dornbewachsenen; und das der guten Bäume zu den faulen und unnützen im Naturreiche, als in dem der geistig-sittlichen Selbstbestimmung der Menschen! Ja selbst die lebensfrische, harmonisch-stetige, kerngesunde somatische Lebensentwicklung; die volle, blühende Leibesschönheit der meisten Menschen — wie wenig ist sie eigentlich verdient! In wie zahlreichen Fällen contrastirt sie in ebenso betrübender als beschämender Weise mit dem inneren Characterverhalten ihrer persönlichen Träger und hält diesen also einen Spiegel vor, der sie eigentlich zur stärksten Scham und Reue über ihr inneres Abirren vom Ziele ihrer Bestimmung, über ihr träges Zurückbleiben hinter dem, was sie sein sollten, auffordern müßte! Mit Bezug auf beiderlei Stufen und Kreise des Naturlebens: die menschliche, wie die niedere, vormenschliche, hat es in dieser Hinsicht seine volle Wahrheit, wenn Raymund sagt: „In natura nullum falsum est", und wenn ebenderselbe, — freilich nicht in heidnisch stoischer, sondern in ächt christlicher Weise — zu zeigen sucht: daß das der Natur Gemäße auch stets das Wahre, das Richtige, Gottgewollte, des Menschen einzig Würdige und ihm allein wahrhaft Nützliche sei*). Allerdings ist Herzensreinigung auf dem Wege des Glaubens und der Buße das erste Erfordernis zur richtigen Würdigung der Natur als eines reinen Spiegels (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον, Weish. 7, 26)

durchbricht, wenn die Gebärerin ächzt und so ihr Kind zur Welt bringt, so wollen wir daran denken, wie jedes neue Leben geboren wird" ꝛc.

*) Tit. 68—80.

der göttlichen Herrlichkeit*): allein auf der anderen Seite kann und soll die harmonische Klarheit und Lauterkeit des Schöpfungsspiegels dem Christen in der mannichfaltigsten Weise wiederum Impuls zur thatkräftigen Verwirklichung seiner gottbildlichen Würde und Aufgabe werden**); soll stetes Fortschreiten in schriftgemäßer pneumatisch-anagogischer Naturanschauung dem Werke seiner Heiligung Flügel geben und eine immer stärkere Sehnsucht nach dem durch Schuld unsres Urvaters verscherzten Paradiese, nach jenem Reiche des himmlischen Vaters in ihm entzünden, da nicht fleischliches Eßen und Trinken, nicht Freien und Sichfreienlaßen, aber auch nicht Leid, Geschrei, Schmerz und Tod mehr sein wird, sondern eitel Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geiste, eitel Preis und Ehre und unvergängliches Wesen im ewigen Schauen Gottes.

Die theologische Ethik kann also durch Eingehen eines innigen geschwisterlichen Lebensverbandes mit der Naturtheologie, durch beständige Rücksichtsnahme auf den Schöpfungsspiegel, welcher dem zunächst von ihr zu betrachtenden Gewißens- und Gesetzesspiegel durchaus correspondirt, nicht anders als gewinnen; sie fordert in ähnlicher Weise, wie dieß bei der Dogmatik der Fall ist, die Ueberkleidung mit einem frischen, warm umschließenden und doch ideal verklärenden naturtheologischen Gewande. Die ihr zukommende allgemein theologische Grundlegung, bei welcher man neuerdings vielfach auch auf die Lehren von Gott, der Schöpfung und Weltregierung, der Erlösung und Kirchengründung einzugehen pflegt, kann und darf die Naturtheologie der Ethik so wenig verwehren oder verkümmern wollen, als die Dogmatik ein Recht hiezu hat. Die vollständige Darlegung der sittlichen Güter des Menschen fordert eine solche vertiefte und erweiterte Grundlegung für die

*) Vgl. Lange, Pos. Dogm. S. 274: „Je reiner das Auge wird, oder vielmehr je klarer der Spiegel der Seele, desto mehr wird die Welt zum reinen Bilde der Offenbarung Gottes..... Die Welt steht dann gereinigt von den Lichtblendungen der Weltlust, wie von den Verschattungen des Weltgrams da. Sie ist real als die Offenbarung des gegenwärtigen Gottes. Aber zugleich ist sie das Symbol seiner zukünftigen Herrlichkeit".

**) Schubert, Symb. d. Tr. S. 43; Fischer, Religionsphilos., S. 138; Rothe, Ethik, §. 880. 882.

christliche Moral ebenso nothwendig und dringend, als die umfaßende und klare Aufzeigung des zu wandelnden Tugendwegs sammt der auf ihm leitenden und fördernden Mittel. — Eine jede dieser drei Abtheilungen der systematischen Theologie: die Glaubenslehre, die Sittenlehre und die Natur- oder Hoffnungslehre darf und muß also das Gesammtgebiet der christlichen Offenbarung nach Lehre und Leben umfaßen, um, — eine jede das ihr zugehörige Lehrgebäude, — darauf zu errichten; so daß also die Glaubenslehre ihr System der zu glaubenden Heilsthatsachen, die Ethik ihr System der zu geschehenden Heilsnothwendigkeiten; die Naturtheologie endlich ihr System der speculativ zu ergründenden Heilsmöglichkeiten auf jenem einen und selbigen Grunde zu errichten hat (vgl. §. 27. Anm. 2). Erst so erfüllt jede einzelne dieser theologischen Hauptdisciplinen die ihr zustehende Aufgabe gründlich und vollständig und tritt jene gegenseitige Durchdringung (περιχώρησις), jenes wechselseitige Einanderinnerlichwerden derselben ein, was ihnen ebenso wesentlich nothwendig ist, wie ihren Principieen, den theologischen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung.

§. 43. Einwirkung auf die übrigen theologischen Disciplinen.

Die aus reicherer und angelegentlicherer Cultivirung der Naturtheologie sich ergebende Rückwirkung dieser Wißenschaft auf das Gebiet der exegetischen und biblischen Theologie wird zwar nicht in einer Erneuerung der allegoristischen Künsteleien des Mittelalters oder der typologisirenden Schnörkeleien der Coccejaner, wohl aber in wahrhaft pneumatischer, concreter und alle in Betracht kommenden heilsgeschichtlichen Beziehungen einer jeden Stelle gehörig würdigender Behandlung der Hermeneutik, also in stets sieghafterer Abweisung jener, in dürr buchstäbelnder Aeußerlichkeit und einer Art von feinerem Materialismus nur an dem Sichtbaren und Sinnlichen haftenden Schriftauffaßung bestehen, die, mit dem Scheine gewißenhafter Genauigkeit, Objectivität und Unbefangenheit angethan, noch immer vielfach die allein nach grammatisch-historischen Principien zu Werke gehende Methode zu sein behauptet. Die alttestamentliche Theologie insbesondere wird die, sicher ebenso heilsame wie nothwendige Einwirkung seitens

der Naturtheologie erfahren, daß die Hoffnung, als das subjective oder anthropologische Princip der Weissagung, zusammt ihrer wesentlichen Form, der prophetischen Natursymbolik, eine sorgfältigere und eingehendere Würdigung finden wird; während auf neutestamentlichem Boden ein genaueres Eingehen auf die äußere Erscheinung und natürliche Bestimmtheit des Lebens der christlichen Urgemeinde, insbesondere auf die Naturseite des Lebens Jesu und der Apostel, — und zwar dieß vornehmlich auch behufs einer concreteren Gestaltung der Inspirationstheorie — der entsprechende Erfolg sein wird.

Auf die historische Theologie wird unsre Disciplin wesentlich und hauptsächlich dadurch fördernd einzuwirken im Stande sein, daß sie einem tieferen Verständnisse der biblischen und der Kirchengeschichte Bahn bricht, und zwar besonders durch den tieferen Einblick sowohl in die objective Symbolik der Natur und des natürlichen Menschenlebens, wie in die subjective der Mythologieen und Naturreligionen älterer wie neuerer Völker, den sie nothwendig gewähren wird. Auf die Natur folgt allüberall nothwendig Geschichte, zumal wo es sich um Bewirkung sittlicher Ueberzeugungen, um Feststellung höherer Wahrheiten auf dem Wege veranschaulichender Beweisführung handelt, wie in jeder Chrie oder Rede, wo man auf das Simile in der Regel ein Exemplum aus der Geschichte folgen laßen wird; wie auch nicht selten in rednerisch argumentirenden (z. B. 1. Cor. 9, 7—15), oder in poetisch lobpreisenden Herzensergüßen der heil. Schriftsteller (letzteres z. B. Sir. Cap. 43 verglichen mit Cap. 44 2c.; Psalm 104 vgl. mit Psalm 105 2c.). Dem entsprechend wird denn auch unsere Wißenschaft nichts anderes, als die grundlegende Vorbedingung und wegbereitende Vorläuferin einer naturtheologisch aufgefaßten Philosophie der Geschichte sein können, d. h. einer die Heilsgeschichte zum Grundstocke, die Mythologieen und Urgeschichten der heidnischen Naturvölker aber zu peripherischen Ausläufern und Wurzelschößlingen habenden concret-speculativen und wahrhaft organischen Totalanschauung der, theils aufwärts zum Gottesreiche, theils abwärts zum Verderben des Abgrundes steigenden, menschheitlichen Entwicklung*), — oder was dasselbe besagt: einer

*) Fabri, in den Verhandlungen des KTags 1856, S. 92, sagt mit

wißenschaftlich begründeten und entwickelten Apokalyptik*).

Im Gebiete der practischen Theologie wird die fördernde Einwirkung der Naturtheologie sich einerseits durch Darreichung einer Fülle der wirksamsten rhetorischen Illustrationsmittel für den Prediger, den Katecheten und den Missionar, andrerseits durch ihren geschmackbildenden Einfluß auf die Arbeiten und Bestrebungen des Liturgen, des Hymnologen und wiederum des christlichen Redners kundgeben. Denn es ist keineswegs bloß die reiche Zahl und Masse der veranschaulichenden Argumente, die überzeugend und gewinnend zu wirken vermag, sondern viel unmittelbarer und sicherer wird dieß eine richtig getroffene Auswahl derselben zu thun im Stande sein. Und eben auch dazu leitet ein ernstes naturtheologisches Studium an, die schlagendsten und zündendsten Gründe und Beispiele herauszufinden und allemal am geeigneten Orte und zur rechten Zeit anzubringen. Gerade die übertriebene Häufung der Bilder und die Ueberladung des Vortrags mit allzugroßem Floskelreichthum, hohlem Wortgepränge und leerem Phrasengeklingel wird der ernst strebende und der concreten naturwüchsigen Wirklichkeit des Lebens mit Aufmerksamkeit zugekehrte Naturtheologe mit aller Sorgfalt zu vermeiden suchen, wohl wißend, daß, wie schon bei den

---

Recht: „Wir bedürfen mehr, wie je, einer biblischen Geschichtsphilosophie" ꝛc. — Vgl. J. P. Lange, Philos. Dogm. 520: Eine der schönsten Arbeiten ist der Theologie und der Philosophie noch zum größten Theile aufgehoben, nämlich die christologische Verklärung des A. Testaments und ebenso der gesammten Mythologie, oder die entwickelte Darlegung, daß im Christenthum alle Lichtelemente des Judenthums und Heidenthums ihre Verwirklichung gefunden haben". — Aehnlich v. Meyer, Blätt. ꝛc. VIII, S. 274: „Die Hieroglyphik der Bibel verhält sich zu den Symboliken der Völker wie das Allgemeine zum Besonderen (?) und wie der Baum der Weisheit zu seinen Blättern, in deren Geäder sich der Baum wiederholt". — Vgl. I, 87; Auberlen, Daniel, S. 93 ꝛc. — Auch aus Schelling's philosophischem Entwicklungsgange und dessen Fortschreiten von der Naturphilosophie zu Philosophie der Mythologie ist der nothwendige innere Zusammenhang zwischen Naturtheologie und religionsphilosophischer Geschichtsphilosophie ersichtlich.

*) Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenb. Johs. I, S. 39 (2. Auflage).

Propheten und Aposteln, so auch noch heutzutage, unter Christen, wie unter Juden und Heiden, — das Symbolische der ganzen Persönlichkeit des Redners ergreifender wirken muß, als alle noch so künstlich gewählten und sinnreich durchgeführten Sinnbilder in seiner Rede; und daß, wo nicht das feierlich Bedeutsame des ganzen Moments, das Ergreifende der ganzen Situation, das Bewältigende der Erscheinung und Action des Sprechers die Herzen der Hörer mit sich fortreißt, auch die allerzierlichsten, verbrämtesten und blumenreichsten Worte dieß nicht vermögen werden.

Anmerkung. — Die Wichtigkeit des eifrigen Lesens im Schöpfungsbuche für den practischen Geistlichen finde ich schon bei Humbert de Romanis, De eruditione praedicatorum, I, 2, cap. 8. nicht übel hervorgehoben. Als erste der multiplices scientiae, die dem Prediger nöthig seien, wird hier das Schriftstudium, als zweite aber die scientia creaturarum angeführt, von welcher es heißt: „Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua: propter quod beatus Antonius dixit, creaturas esse librum. Et ex isto libro, qui sciunt bene ibi legere, multa eliciunt, quae multum valent ad aedificationem. Hac autem scientia utens Dominus Mt. 6 in praedicatione dicebat: Considerate volatilia coeli, et iterum: Considerate ilia agri". Folgt dann die Empfehlung des geschichtlichen, des kirchenrechtlichen und des liturgischen Studiums, der practischen Erfahrung, der Schweigsamkeit u. s. f. — Die durchgängige enge Beziehung und Wechselwirkung, welche zwischen der christlichen Poesie und Prophetie (geistlichen Redekunst) einerseits und der objectiven Natursymbolik, die zugleich „Ur- oder Natursprache der menschlichen Seele" sei, andererseits stattfinden müße, behandelt treffend Schubert, Symbolik des Traums, S. 24. — Vgl. Nitzsch, Prakt. Theol. I, 324; Palmer, Homiletik, S. 94—101 (der 2. Aufl.).

Die Wichtigkeit naturtheologischer Bildung für den Missionar und den Theilnehmer an den Missionsbestrebungen überhaupt ist schon zweimal in diesen Prolegomenen zur Sprache gekommen: §. 37 (in der letzten Note) und §. 28 Anmerkung. Außer der an der ersteren dieser beiden Stellen bereits angedeuteten hohen Bedeutung, welche eine frisch in die Lebensfülle des Naturgebiets hineingreifende Bildersprache für das Geschäft des unter einfachen Naturvölkern wirkenden christlichen Sendboten hat, ist hier noch auf den anderen Umstand aufmerksam zu machen, daß bei vielen halbgebildeten oder verbildeten Heiden auch schon die bloß propädeutische Naturtheologie, oder vielmehr eben nur sie, ein Hauptanknüpfungspunkt und Unterbau für weitere Unterweisung in der christlichen Wahrheit werden kann. Bekannt ist, wie es manchen jesuitischen Missionären auf ihrem ostasiatischen Wirkungsfelde, z. B. dem geschickten und gelehrten Pater Alexander v. Rhodes in Anam, einem Schall, Verbiest u. AA. in China erging: wie dieselben nämlich in Betreff ihrer Mittheilungen aus dem Gebiete der natürlichen Religionswahrheiten, z. B. über Schöpfung, Sündenfall, Vorsehung und Welt-

regierung, auch Sündfluth und Sprachentrennung u. s. w. vollkommen bereitwillige Anerkennung und Beifall bei ihren Hörern fanden, sofort aber auf Widerspruch stießen, wenn sie zu den eigentlichen Mysterien des Christenthums fortgehen wollten, z. B. zur Menschwerdung, zu den Wundern, zum Tode Jesu u. s. w. (S. Basler Magazin, 1840, II, S. 28. 29. 140 ꝛc.). Daß jene Jesuiten sich nun damit begnügten, ihren Pfleglingen ein abgeschwächtes, heuchlerisch verhülltes Halbchristenthum beizubringen, kann und darf nicht mit der Befangenheit der letzteren in derartigen rationalistischen Vorurtheilen entschuldigt werden; wohl aber wird es zu billigen sein, daß sie überhaupt diese Empfänglichkeit für die allgemeine geschichtliche und natürliche Grundlage der christlichen Offenbarung sorgfältig benutzten und in der Absicht, eine Brücke zum vollen lebendigen Schriftglauben daraus zu formiren, nach Kräften pflegten. Sie folgten darin ja dem Beispiele auch der erleuchtetsten und glaubensinnigsten alten Kirchenlehrer, z. B. eines Tertullian, Justin des Märtyrers, des Verf. der Ep. ad Diognet., und zumal dem eines Paulus, nach Apg. C. 14 und 17. — Die Forderung einer sorgsamen Anpaßung der missionirenden Methode an die Bedürfnisse der bald roheren, bald gebildeteren Naturvölker empfiehlt auch Schubert, Gesch. der Seele, S. 952. — Im Allgemeinen hat es jedenfalls seine volle Richtigkeit mit dem, was schon Joh. Arnd in der Schlußbemerkung zu seinem 4ten Buche vom Wahren Christenthum sagt: „Und solch Argument aus der Natur überzeuget alle Menschen, er sei Heide oder Christ, gläubig oder ungläubig, und kann's auch kein Mensch widerlegen — und können damit auch die Heiden überzeuget werden". — Vgl. auch das schöne Zeugnis des trefflichen Missionars Claudius Buchanan († 1815) über die Wichtigkeit „der beiden durch den Finger Gottes geschriebenen Bücher, des Buches der göttlichen Worte und des Buchs der göttlichen Werke" für die Ausbildung des evangelischen Glaubensboten, im Basler Magazin, 1829, I, S. 26.

§. 44. Verhältnis zu den übrigen Wißenschaften, insbesondere zu den philosophischen.

Ueber die Beziehung der Naturtheologie zur Geschichte ist bereits im vorigen §. das Nöthige angedeutet worden. Ebenso kann, was daselbst über ihre Einwirkung auf die Theorie der geistlichen Beredtsamkeit bemerkt wurde, schon erkennen laßen, welches ihre Stellung zur Rhetorik überhaupt sein werde. — Zur Poetik und Aesthetik muß eine Wißenschaft, die sich einer ihrer Hauptaufgaben zufolge mit der Aufsuchung, Sichtung und Ordnung der Symbole und Gleichnisse des Natur- und Menschenlebens beschäftigt, ohne Zweifel in enger Beziehung stehen. Schon der Universalismus und der Orientalismus eines Herder,

Göthe, Rückert und Andrer der bedeutendsten neueren Dichter vermögen dieß zu zeigen (vgl. §. 20), ingleichen die geheimnißvolle Schönheit, der zarte Duft und Glanz, die, nach den von Humboldt im zweiten Bande seines Kosmos gegebenen Nachweisungen, den dichterischen Schöpfungen der größten poetischen Geister aller Zeiten gerade durch ihre natursymbolisch veranschaulichenden Partieen verliehen werden*). Insbesondere sind es Homer, David und Hiob aus alter Zeit, sowie Dschelaleddin Rumi, Dante, Shakespeare und Göthe aus der neueren, an deren Werken der hohe Werth dieser Kunst der natürlichen Illustration ersehen werden kann**). — Es wird aber der Poesie der Zukunft aus einer sorgfältigeren und umfaßenderen Pflege der symbolischen Naturtheologie nicht bloß der mittelbare Vortheil erwachsen, daß das fast unendliche Material kosmophysischer Veranschaulichung ihr durch die sammelnde Arbeit derselben näher gebracht und zugänglicher gemacht wird — eine Bedeutung der naturtheologischen Thätigkeit, die auch Humboldt wohl zu würdigen weiß***), — in noch viel höherem Grade wird ohne Zweifel die, zwar nicht pantheistische, aber doch panentheistische Weltanschauung, zu welcher die naturtheologische Speculation sich letztlich aufschwingen und erheben muß, jenes Erblicken Gottes und seines Fingers in allen Creaturen, jenes Durchschauen durch die Hülle des Naturorganismus in das hinter demselben verborgene unsichtbare Räderwerk der Ewigkeit, in das Reich des verklärten Jenseits mit seiner unend-

*) S. 45 2c.

**) Vgl., was insbesondere Hiob und Dante betrifft, den trefflichen Aufsatz G. Baur's (in den Studd. und Kritt. 1856, S. 583 2c.): „Das Buch Hiob und Dante's göttliche Comödie, eine Parallele", S. 620 2c.

***) Kosmos, II, 73: „Wenn die sogenannte beschreibende Poesie als eine eigene, für sich bestehende Form der Dichtung mit Recht getadelt worden ist, so trifft eine solche Misbilligung gewiß nicht ein ernstes Bestreben, die Resultate der neueren inhaltreicheren Weltbetrachtung durch die Sprache, d. h. durch die Kraft des bezeichnenden Worts anschaulich zu machen. Sollte ein Mittel unangewandt bleiben, durch welches uns das belebte Bild einer fernen, von Andern durchwanderten Zone, ja ein Theil des Genußes verschafft werden kann, den die unmittelbare Naturanschauung gewährt? — Die Araber sagen figürlich und sinnig, die beste Beschreibung sei die, „in welcher das Auge zum Ohr umgewandelt wird" 2c.

lichen Herrlichkeit, auch dem Gedankenfluge der Dichter zu neuem Aufschwung zu verhelfen und den ideal-realen Stoff zu ebenso harmonischen, als erhabenen Leistungen im Gebiete der religiösen, der geistlichen Poesie darzureichen im Stande sein. Denn schwerlich möchte von der zukünftigen geistigen Entwicklung der Menschheit eine neue, höhere Blüthezeit der Poesie erwartet werden können, deren Grundcharacter abermals ein in der Weise rein weltlicher, vom specifisch Christlichen losgelöster wäre, wie derjenige der letzten Jahrhunderte von Shakespeare bis auf Göthe offenbar gewesen ist; schwerlich möchten andere Wege sich für die nach wahrhaft origineller und lebensvoller Productivität strebenden Dichter der kommenden Zeiten fruchtbar und zum Ziele führend erweisen, als die demüthig unscheinbaren einer fest im christlichen, ja kirchlichen Bewußtsein gewurzelten, kindlich frommen und doch so naturfrischen Weltanschauung, wie sie einst einen Luther, Paul Gerhard, Angelus Silesius zu den herrlichsten Ergüßen religiöser Lyrik; einen Dante, Tasso und Milton aber zu den großartigsten Schöpfungen religiöser Epik inspirirte; schwerlich endlich möchten es die großen naturwißenschaftlichen Erfindungen und Entdeckungen der Gegenwart an sich und als solche sein, die den dermalen fast allenthalben schlummernden Geist dichterischer Productivität aufs Neue zu wecken und zu neuen glänzenden Leistungen zu begeistern im Stande wären, — wie Oersted in seinem „Geist in der Natur" einmal meint, — es sei denn, daß ihnen eine tiefere, eine religiös bedeutsame Seite abgewonnen und sie so über die rauchgeschwärzte, dumpfige und übelriechende Atmosphäre der niederen utilitarischen Interessen gründlich und entschieden hinausgehoben würden*). —

*) Oersted a. a. O. I, 133: „Das Verhältnis, in welches der Mensch als Entdecker der Geheimnisse der Natur zu ihr, zum ganzen Menschengeschlechte, zu sich selber tritt (— wo bleibt da Gott der HErr?), ist noch sehr wenig benutzt worden. Sollte es nicht für einen Dichter sich der Mühe verlohnen, den geistigen Zustand darzustellen, in welchem der Mann sich befand, welcher sich zuerst in den wißenschaftlichen Besitz eines Fernrohrs gesetzt hatte?" rc. — Sowohl dieser, als die übrigen S. 134 von Oersted für poetische Behandlung vorgeschlagenen Gegenstände sind gerade so recht geeignet, das Unthunliche und Unergiebige einer derartigen rein humanistischen, von Gott und dem Göttlichen abstrahirenden poetischen Bearbeitung zu zeigen.

Aehnlich, wie mit der Zukunft der Poesie, scheint es uns aber auch mit derjenigen der Naturphilosophie bestellt zu sein. Es gibt überhaupt nur in so weit eine wahre Naturphilosophie, als sie zugleich Naturtheologie ist (vgl. die schon Anmkg. zu §. 1 mitgetheilten Worte Steffensens); nur wer Gott in der Natur schaut, philosophirt wahr über sie; nur wer Ihn als Ausgangs- und Schlußpunkt aller Naturentwicklung erkennt und bekennt; Ihn, von welchem es heißt, daß „von ihm und durch ihn und zu ihm alle Dinge seien“: nur dem wird es gelingen, eine vollständige Einheitlichkeit und einen befriedigenden harmonischen Zusammenhang in seiner speculativen Zusammenschauung der Naturwesen herzustellen und vermittelst „des Zauberstabs der Analogie“ eine wirkliche innere Nothwendigkeit in deren Verbindung nachzuweisen*). Und daß eine vollgiltige Lösung einer anderen Hauptaufgabe der Naturphilosophie: der Bestimmung der Wesenheiten der Naturdinge (oder ihrer „inneren Eigenschaften“, wie Baader sie nennt), anders nicht, denn auf einem specifisch theologischen Wege geschehen könne, — sofern diese Wesenheiten durchweg mit der höheren göttlichen Bestimmung und gottbildlichen Bedeutung der Naturdinge, wie die Schrift sie unmittelbar oder doch indirect kennen lehrt, zusammenfallen — dieß glauben wir bereits oben §. 32 mit ziemlicher Evidenz gezeigt zu haben.

Mit dieser engen Verbundenheit, ja Einheit unsrer Disciplin mit der Naturphilosophie hängt dann ferner ihre innige Beziehung zur Psychologie und zur philosophischen Anthropologie überhaupt zusammen. Eine Weltanschauung, die den Menschen als einendes Band der Welten, als Centrum der Gesammtwirklichkeit betrachtet, in dem sich alle niederen geschöpflichen Daseinsstufen eben so gut abspiegeln, wie die höheren des göttlichen Seins, eine solche Weltanschauung kann sich unmöglich auf die bloß äußere körperliche Seite des Menschen beschränken: sie muß ihr Augenmerk auch auf das innere und innerste, das seelische und das geistige Leben desselben richten, um auch es nach seiner Reinheit und Fülle als Spiegelbild der außermenschlichen (göttlichen und creatürlichen) Wesenheiten begreifen zu lernen. Eben diese Betrachtung des

*) Vgl. Snell, Philos. Betrachtt., S. 16; auch „die Streitfrage des Materialismus“, S. 55.

menschlichen Seelen- und Geisteslebens in Analogie mit der Leibesnatur und mit aller übrigen Natur, göttlicher, wie geschaffener, befähigt aber den speculativen Naturtheologen zu höchst wichtigen Schlüßen hinsichtlich der wesentlichen Bedeutung auch der einzelnen psychologischen und pneumatologischen Erscheinungen, z. B. hinsichtlich der sogenannten Seelenvermögen als Abbilder der göttlichen Kräfte, Vollkommenheiten oder Eigenschaften, sowie andrerseits hinsichtlich so mancher Triebe, Empfindungen und sonstiger Actionen des höheren und niederen Seelenlebens als höherer Analoga thierischer Instincte, Begehrungen u. s. w.*)

Daß die Naturtheologie, was schließlich ihr Verhältnis zu den Naturwißenschaften betrifft, nichts anderes ist und sein kann, als deren verklärende Vollendung, ergibt sich, wie aus dem eben Bemerkten und aus §. 35—37, so schon aus ihrem Begriffe und ihrer Grundtendenz. Das gottvergeßene Feldgeschrei so vieler moderner Anbeter des Zeitgeistes: das bloße „Kosmos!" bekämpft sie mit dem ernsten Losungsworte „Theos und Kosmos!" nicht bloß Kosmos, auch nicht bloß Theos, sondern: „Theos in und über dem Kosmos!"**) — wobei sie nie vergeßen kann, daß der Kosmos (seiner im Neuen Testament vorherrschenden ethischen Bedeutung nach) in seinem gegenwärtigen Zustande fort und fort eine gottentfremdete und „im Argen liegende" Gemeinschaft ist, und daß nur sofern die heilende und heiligende Gnade des Erlösers ihn rettet, ihm eine dereinstige Versetzung in die ewige und verklärende Gemeinschaft Gottes gewiß ist.

*) Zahlreiche Parallelisirungen dieser letzteren Art hat namentlich Schubert in seiner Geschichte der Seele, seinem Spiegel der Natur 2c. aufgestellt; noch eingehender und geflißentlicher C. F. Flemming, Beiträge zur Philos. der Seele, Berlin 1830.

**) Vgl. die antimaterialistische Schrift Trahndorff's: „Theos, nicht Kosmos! Denkschrift als Zeugnis für die Wahrheit", Berlin 1859.

Siebentes Capitel.

Practische Bedeutung der Naturtheologie.

§. 45. Die polemische Bedeutung der Naturtheologie.

Der Gegensatz, in welchen die offenbarungsgläubige Naturtheologie zum Materialismus unserer Tage tritt, ist — wie schon aus dem zuletzt Angedeuteten hervorgeht — ein mehr als bloß theoretischer. Er ist so gewiß ein nicht bloß philosophischer oder theologischer, sondern ein practisch-religiöser der allerdurchgreifendsten Art, als die gefährliche und vom christlichen Standpunkte aus zu bekämpfende Bedeutung des irreligiösen Materialismus überhaupt weit mehr auf dem Gebiete des practischen Lebens, als etwa auf dem der Wißenschaft in Geltung tritt. Vom Materialismus als wißenschaftlicher Potenz läßt sich in der That mit einem gewißen Rechte behaupten, daß er bereits völlig todt und daß seine weitere Bekämpfung durchaus unnütz sei*). Das Bedenkliche an ihm ist aber dieß, daß in eben dem Maaße, als er auf dem Felde der Wißenschaft bis zu völligem Ausgethansein bewältigt und überwunden wird, sein Bestreben und seine Macht, im practischen Leben und Bewußtsein des Volkes Schaden zu thun, sich mehren; daß er, je stärkere logische Inconsequenzen man ihm darthut, um so consequenter in seiner practischen Negation alles

*) So z. B. Sigwart, zur Apologie des Atomismus, in den Jahrb. für deutsche Theologie, 1859, S. 271, wo die freilich viel zu starke Behauptung gethan wird: „Wer jetzt noch seine Stimme dagegen erheben wollte, käme zu spät und würde nur tauben Ohren predigen".

Positiven, alles Religiösen und Kirchlichen vorangehen wird. Gleich dem antiken Epikuräismus, mit welchem er überhaupt in mehr als bloß Einer Hinsicht nahe Verwandtschaft zeigt, ist der Materialismus so recht eine „Philosophie des großen Haufens", eine vermittelst ihrer atomistisch-sensualistischen Ableugnung alles Höheren, Geistigen ebenso glaubenzerstörend, als seelenmörderisch auf die Massen einwirkende Tendenz, deren Ziel gleicherweise Umkehrung der sittlichen Ordnung in dieser, wie Vernichtung des Glaubens an jene Welt ist; die sich also mit gleich beharrlichem Abscheu gegen das warnende und strafende Gewißen, wie gegen die Erwartungen einer Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung kehrt*). Gerade diese hoffnungslose Diesseitigkeit seiner Weltanschauung, dieses krampfhafte sich Anklammern an die Schollen des Irdischen, an den Anblick und Genuß des Gegenwärtigen, um schlechterdings nichts vom Himmlischen und Zukünftigen gewahren zu müßen, bildet ein Hauptkennzeichen des Materialismus unserer Zeit und zwar ein Kennzeichen, das ihm um so wesentlicher und nothwendiger zukommt, je mehr gerade die Zukunft, welcher der Christ sich hoffend zukehrt, es sein muß, die in ihren letzten großen Katastrophen den vollgiltigen, augenscheinlichen, von Niemand mehr abzustreitenden Beweis für die Wahrheit des Christenglaubens zu führen hat. Darum eben ist der Materialismus, der grobe wie der feine; der wißenschaftliche, wie der genußsüchtig und fleischesdienerisch practische; der buchstäbelnde in der Exegese, wie der abstract und phantastisch speculirende der Philosophie, — ein so erbitterter Gegner der Hoffnungen des Christenthums; gerade deshalb schmäht er sie mit so frivolem Spotte als particularistisch-jüdische Ideen und fleischlich-chiliastische Erwartungen, indem er ihnen sein dumpfes und stumpfes: „Es geht doch immer Alles seinen natürlichen Gang fort, wie bisher", entgegensetzt: weil er wohl weiß, daß die Zukunft allein dem Christen handgreifliche Gründe und Bestätigungen seiner geglaubten Wahrheiten bringen kann, Gründe, wie sie auch seinem allewege aufs Sinnliche gerichteten Verstande unmittelbar vollwichtig und unwidersprechlich erscheinen müßen; bestätigende Zeugnisse,

---

*) Vgl. Woysch a. a. O. S. 88 2c.; 107 2c.

davon ihm die Ohren gellen, das Herz erzittern, die Augen mit Heulen und der Mund mit Wehklagen übergehen werden.

Indem nun die concrete Naturtheologie gerade auf diese elpistisch-eschatologische Seite der Offenbarungswahrheit vornehmlich ihr Augenmerk richtet; indem sie in dem Nachweise der durchgängigen symbolisch-analogischen Harmonie des Naturganzen mit der übersinnlichen Welt des Glaubens eine eben so tiefe, als feste Grundlage für das unmittelbare Hoffen der Kirche auf die Zukunft ihres HErrn legt und bereits an den Erscheinungen der natürlichen und geschichtlichen Gegenwart die Art und Beschaffenheit der letzten Dinge, sowie die Nähe ihres Eintritts nachzuweisen strebt: muß sie offenbar in den directesten und ausgesprochensten Gegensatz zu jener Philosophie, oder — wie sie sich gar zu nennen liebt — zu jener Religion des Diesseits treten. Sie thut dieß aber, indem sie ihr gerade ihre Hauptargumente umkehrt und auf den Kopf stellt, um sie zur Wahrscheinlichmachung der gegentheiligen Ansicht zu benutzen. Eben die sinnlichen Dinge, auf die der materialistische Unglaube sich allewege steift, eben die handgreiflichen Evidenzen der experimentellen Naturforschung sind es, denen sie ihre Gründe für die Realität des Göttlichen entnimmt und mittelst deren geistvoller Zusammenordnung sie sich einen immer klarer und deutlicher zeigenden Spiegel der zukünftigen Welt formirt. Sie dringt also ihrem Feinde ins Lager, entwindet ihm die eignen Waffen und sucht ihn so zur Ergebung oder zur Flucht zu zwingen. Sie überwindet ihn „durch Hereinnehmen des naturalistischen Elements — aber nicht mehr als naturalistischen, sondern als rein und voll natürlichen — in ihr religiöses Gebiet"*); sie schlägt seinen groben fleischlichen Realismus durch den ächt pneumatischen Realismus der hl. Schrift aus dem Felde, durch jenen wahren und wesenhaften Idealismus, der nicht abstracte gespenstige Geisterhaftigkeit, sondern höhere Leiblichkeit, urbildliche verklärte Schaubarkeit als das Ende der Wege Gottes erkennt**). An die Stelle der „natürlichen Religion" rückt

---

*) Vgl. Erdmann, Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, II, 839, und daselbst die sehr richtige Bemerkung: „Man besiegt den nicht, vor dem man flieht, und um Verbrecher unfähig zu machen, läßt man sie nicht laufen". —

**) Goltz, Buch der Kindheit, S. 314: „Die Symbolik ist der Spiri-

sie also die übernatürliche, die aber eben darum die wahrhaft natürliche, naturgemäße und naturvollendende ist; statt des „Evangeliums der Natur" und seiner armseligen Glaubenssätze, die dem Glauben kaum mehr etwas zu thun übrig laßen, verkündet sie das Evangelium der Gnade mit seinen überschwenglich reichen Schätzen, die auch im Gebiete des Naturlebens Viele reich machen, — denn sie machen sie ja „theilhaftig der göttlichen Natur"; statt der „Apostelgeschichte des Geistes" mit ihrem falschen Geistesreichthum erzählt sie die Apostelgeschichte der Missionare und der Heiligen mit ihrer ächten Geistesarmuth, die einst das Erdreich besitzen wird; statt der „Kirche der Zukunft und der Religion der Menschheit" endlich weißagt sie die wiederkehrende Kirche der apostolischen Zeit und die Religion des Paradieses, da die Menschheit wahre Menschheit, Gott aber Alles in Allem sein wird. Sie läßt also in jeder Hinsicht das Wahre am Materialismus zu seinem Rechte kommen, hütet sich aber, seinem dermalen so mächtigen, falschen und verblendenden Zuge nach unten, in die Tiefen des Genußes und in den Abgrund des Verderbens zu folgen, indem sie ihn vielmehr, von seinen Irrthümern gereinigt und mit dem Rocke der Gerechtigkeit Christi überkleidet, zum ächten Materialismus des naturbewältigenden Schaffens zu verklären trachtet*).

§. 46. Die irenische Bedeutung der Naturtheologie.

Nach außen gekehrt tritt die Naturtheologie in der Gestalt der Polemik, nach innen in der der Irenik auf. Den gemeinsamen äußeren Widersachern aller Kirchlichkeit und alles Christenglaubens begegnet sie als polemische, dem innerkirchlichen Streit zwischen den Confessionen als irenische Apologetik. — Keine andere Welt- und Geistesanschauung ist beßer geeignet und im

---

tualismus, in welchen aller Materialismus übersetzt, der Idealismus, in welchen der Realismus verklärt werden muß" u. s. w. Auch Fabri, Briefe, S. 80. 81; Woysch, S. 63. 64.

*) Woysch a. a. O., wo gezeigt ist, wie es möglich und nothwendig sei, daß „der Materialismus des Schaffens in den ächten Realismus christlich-socialen Lebens übergehe", daß aber „vorerst die Gefahr noch viel näher liege, daß aus dem Materialismus des Schaffens ein Materialismus des Genießens, und zugleich damit der Abgestumpftheit oder auch des Verbrechens, hervorgehe". —

Stande, die jeder einzelnen Hauptconfession eigenen besonderen Gnadengaben klar zu unterscheiden, gehörig zu würdigen und bereitwillig anzuerkennen, als die concret-speculative des gläubigen Naturtheologen. Sie vermag dieß eben um deswillen vorzüglich leicht und richtig, weil sie auch Naturunterschiede, natürliche Characterdifferenzen und Besonderheiten des gottgewirkten Berufs in allen Lehr- und Verfaßungsverschiedenheiten der Bekenntnisse erblickt. Daß die orthodoxe Kirche des Morgenlands, wie dieß an ihrer Dogmatik, ihrer Gesellschaftsverfaßung, ihrer Liturgie und dem Character ihrer kirchlichen Kunst gleicherweise ersichtlich, einen starr traditionalen, die Laien zu möglichst passivem Gehorsam gegen den allein spontan wirksamen Clerus anhaltenden, und also geflißentlich auf der Stufe der Unmündigkeit erhaltenden Patriarchalismus darstellt, darin muß der Naturtheologe nicht minder eine, in der Naturstellung dieser Kirchengemeinschaft auf einem zum größten Theile von slavischen Stämmen bevölkerten Boden wurzelnde, gottgewollte Eigenthümlichkeit erkennen, wie in der dem beweglichen, leicht entzündbaren Wesen der romanischen Völker Südwesteuropa's beßer entsprechenden Richtung des römischen Katholicismus auf stets weiter gehende Verdiesseitigung des Uebersinnlichen, auf eine den weitesten Kreißen des Weltlebens sich anpaßende und auch den höchsten Forderungen der menschlichen Sinnlichkeit gerecht zu werden trachtende symbolisch-sacramentale Vernatürlichung der göttlichen Gnadenschätze. Und daß hinwiederum der lutherische Geist den Schlußstein und Höhepunkt des kirchlichen Glaubenslebens und Lehrgebäudes in einer vom Worte Gottes geweihten, verklärten und durch möglichst innige Einigung mit dem Göttlichen neu geborenen Natur innerhalb der Grenzen evangelisch-apostolischer Sanctionirung findet; während der reformirte vor allen Dingen gegen falsche Vermischung des Göttlichen mit dem Natürlichen Protest erhebt und zugleich mit der absoluten Erhabenheit Gottes über die Natur die Nothwendigkeit andachtsvoller Erhebung der gläubigen Seele bis über die Schöpfungsleiter hinauf zum Schöpfer mit vorzüglichem Nachdruck betont, — auch dieser Lehrgegensatz erscheint ihm als ein in besonderen, national- und culturgeschichtlichen Auf-

gaben Beider aufs tiefste begründeter, ebensowohl göttlich gesetzter als natürlich vermittelter Unterschied, der keine zu verdammender Verwerfung der anderen berechtigt, ebenso entschieden aber auch jeden Versuch zu verfrühter fleischlicher Vermischung des von Gott selbst Gesonderten verbietet*). — Gegen alles übereilte Unionsbestreben, wie solches meist aus einer gewißen gefühlstheologischen Weichheit der christlichen Weltanschauung (verbunden theils mit einem auf die [exegetisch unklar und willkürlich aufgefaßte] Stelle Joh. 10, 16 gestützten subtilen Chiliasmus, theils mit einer, die Welt verkennenden und dem Stand der Zeiten vorschnell vorauseilenden, optimistischen Richtung) entspringt und allewege weit eher unzeitgemäßen und ärgernisgebenden Confessionshader, als die erzielte Liebe und Eintracht hervorruft, muß den offenbarungsgläubigen speculativen Naturbetrachter vorzüglich die, seiner ganzen Denk- und Betrachtungsweise wesentlich und mit innerer Nothwendigkeit zukommende Anschauung der Kirche, ihrer Entwicklung und inneren Ausgestaltung, unter dem Bilde eines vegetabilischen Wachsthumsprocesses sicher stellen. Denn sofern es in Betreff der seitherigen geschichtlichen Gestaltung der Kirche richtige Anschauungen, in Betreff ihrer zukünftigen Weiterentwicklung und organischen Vollendung aber zeit- und sachgemäße Hoffnungen, Wünsche und practische Grundsätze auszusprechen gilt, kann unmöglich eine andere Auffaßung für sein religiös-ästhetisches und ethisches Urtheil maaßgebend sein, als diejenige, zufolge deren das Christenthum als eine in organischem Wachsthume begriffene Pflanze, die Christenheit als von Gott gepflanzte und Seinem himmlischen Reiche entgegenreifende und Früchte bringende Pflanzung betrachtet wird. Darauf führt ihn nicht bloß die unmittelbare Plastik des symbolisirenden Sprachgeistes mit seinen, überall, wo es sich um den geschichtlichen Fortschritt einer ethischen Gemeinschaft handelt, geradezu unvermeidlich und unabweisbar sich aufnöthigenden vegetabilischen Metaphern; darauf weist ihn ferner nicht bloß der Vorgang, der meisten naturtheologisch wohlgeschulten und -gebildeten christlichen Denker

*) Vgl. schon oben §. 9 und meine daselbst citirte Abhandlung; auch Lange, die gesetzlich-katholische Kirche ein Sinnbild der freien evangelisch-katholischen, S. 98 2c.

hin, welche bei Behandlung welt- und kirchengeschichtlicher Entwicklungen von den Bildern des Menschheitsbaums, des Lebensbaums, der Christenthumspflanze und ihrer Entfaltung u. s. w. kaum loskommen können*): vor allem autorisirt und nöthigt ihn hiezu die parabolische Unterweisung des gottmenschlichen Stifters der Kirche, der die geschichtliche Entwicklung dieses seines auf Erden gegründeten Reiches selten anders als durch Bilder aus dem Gewächsreiche veranschaulichte; der fast überall da, wo es die zeitlich nach einander hervortretenden Hauptmomente jener Entwicklung weissagend zu schildern galt, das Bild von der Saat auf dem Acker, und überall, wo er die mehr räumlichen Verhältnisse des inneren socialen Gemeinschaftslebens, des Verkehrs der Glieder mit dem Haupte darzustellen hatte, das von einem Baume, sei es dem Senfbaume, oder dem Feigenbaume, oder dem Weinstocke zu Grunde legte. Sind nun für alle Fragen, welche das räumliche Nebeneinander und Miteinander der einzelnen kirchlichen Lebenskreisse betreffen, offenbar diese letzteren, die individuellen Besonderheiten der Theile bei der organischen Einheit und innern Einheitlichkeit des Ganzen besonders anschaulich hervortreten laßenden Gleichnisse die zumeist maaßgebenden: wie wird man sich da die einzelnen Confessionen oder Sonderkirchen anders vorstellen dürfen, denn als die größeren und kleineren Aeste, in welche der Stamm der gesammten Christenheit sich seit der Mitte des 5ten Jahrhunderts — (wo die Absonderung der nestorianischen und monophysitischen Kirchen des Orients erfolgte) — der große Hauptast der abendländischen Kirche aber seit dem Reformationsjahrhundert zu zertheilen begonnen; die aber nichts desto weniger alle am Hauptstamme — der heiligen katho-

*) So Jac. Böhme an zahlreichen Stellen seiner Schriften, z. B. Morgenr. Vorr. S. 8 ꝛc.; C. 8 und 18; Myster. M. 46, 43; 77, 72 Vierzig Fragen von der Seele, 1. Fr. §. 268 ꝛc.; ihm folgend dann Baader, Schlegel ꝛc., und von neueren vorzugsweise naturtheologisch gefärbten Dogmatikern besonders oft und gerne Beck, bei dem die Anschauung des Christenthums unter dem Gesichtspunkte des pflanzlichen Lebens fast bis zur Einseitigkeit präponderirt; sowie J. P. Lange, S. z. B. Philos. Dogm. S. 513—515; Pos. Dgm. S. 327. 333; die gesetzl. kath. K. 115 ꝛc. — Vgl. aber auch Scriver, Gotth. Nr. 379, und für die älteren mittelalterlichen Allegoristen Dursch, Symb. II, S. 164. 165. — S. übrigens unten, §. 93.

lischen und apostolischen Gesammtkirche — und an der Wurzel und ihren Lebenssäften, die da ist Christus mit den Gnadengaben seines Geistes, Antheil behalten können, wenn sie nur wollen, und nicht etwa in heillos übertriebenem Spiritualismus allen äußeren physischen Verband mit dem Körper des ganzen Gewächses muthwillig abzubrechen suchen (in welcher Gefahr z. B. die alle äußeren Sacramente verwerfenden Quäker sich befinden), oder aber durch starren Traditionalismus und bedumpfend und ertödtend auf jede freiere Lebensregung einwirkenden todten Orthodoxismus den Grund zu ihrer Verdorrung und zum Gerichte ihrer Abhauung und Verwerfung legen (wie dieß bei vielen Zweigen des orientalischen Hauptastes bereits eingetreten ist)! — Alle die herkömmlichen Hauptirrthümer und -einseitigkeiten in der Auffaßung des innerkirchlichen Verhältnisses und Verhaltens der Sonderkirchen zu einander laßen sich mittelst der naheliegendsten und ungezwungensten allegorischen Fortbildung dieses Bildes vom urbildlichen Kirchenbaume analogisch objectiviren und gleichzeitig corrigiren, d. h. in ihrer Naturwidrigkeit, die zugleich auch Geschichtswidrigkeit und Gottwidrigkeit ist, aufdecken. So richtet sich durch Vergleichung mit diesem idealen Gewächse des Weinstocks vor allen Dingen das herrschsüchtig hierarchische Bestreben der römischen Kirche: alles freie Wachsthum der Aeste aus dem Stamm heraus überhaupt zu verhindern; sämmtliche vom äußeren kirchenregimentlichen Verbande mit ihr losgelösten Aeste der Christenheit zur Rolle bloßer Wurzelschößlinge oder wilder Auswüchse (*κακαὶ παραφυάδες*, wie Ignatius einmal*) die Häretiker nennt), ja gewaltsam auszurottender Schmarotzergewächse herabzudrücken und so das unschöne Bild eines nackten Stammes von massiger Dicke, oder höchstens dasjenige einer italienischen Pappel darzustellen! Nicht minder verkehrt muß aber dem an diese Anschauungsweise Gewöhnten, dem, der in sie hineingewachsen ist und sie — die ja offenbar die Anschauungsweise des HErrn selber ist — in sein Fleisch und Blut hat übergehen laßen, auch die andere, dieser extrem entgegengesetzte Anschauung erscheinen, wonach die Verästelung und Verzweigung des Baumes bis ins Unendliche, bis zur Zersplitterung sämmtlicher größerer Gemeinschaften in eine Unzahl von Secten fortzugehen hätte; sowie endlich die Meinung

*) Ep. ad Trall. cap 6.

der unbedingten Vertreter der bisherigen „evangelischen Union," als sei die Kirche überhaupt ein Organismus, dessen einzelne Theile sich nach Gutdünken, durch Aufhebung der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede, mit einander verschmelzen und behufs größerer Vereinfachung des Ganzen verbinden und vereinigen ließen*). —

Aber so unnatürlich und so hinderlich für die freie Lebensentwicklung der Kirche im Ganzen und Einzelnen ihm auch derartige gewaltsame Zusammenbiegungen und Zusammenbindungen ganzer Aeste der Christenheit sammt den aus ihnen hervorgewachsenen Zweigen und Zweiglein vorkommen müßen; so sehr er es namentlich auch beklagen muß, daß die Urheber und diejenigen Beförderer der Unionsbestrebungen, welche sich dieselben bereits zu Interessen eines leidenschaftlich erregten Parteieifers haben werden laßen, die Klarheit und Triftigkeit der für die concrete organische Besonderheit und festgeschloßene Individualität der einzelnen confessionskirchlichen Glieder am Leibe des HErrn zeugenden Gründe nicht einsehen wollen oder können, weil sie immer nur an den innerlich cirkulirenden, alles verbindenden Lebenssaft Christi denken, nicht aber auch an die mit Nothwendigkeit die einzelnen Aeste und Zweige trennend umschließende Rinde: — gerade sein naturtheologischer Standpunkt und seine symbolisch-parabolische Methode verbieten ihm doch wieder auf der anderen Seite, nun hart und lieblos über die Brüder zu zürnen, die er eben um der Liebe willen irren und aus ungeschicktem Eifer für einträchtiges Zusammenstehen aller Bekenner der evangelischen Wahrheit unwillkürlich Zwietracht und hemmende störende Verwirrung veranlaßen sieht. Er weiß ja zu gut, was zu ihrer Entschuldigung zu dienen vermag: wie namentlich anderweitige, auf den vorliegenden Fall nicht paßende biblische Gleichnisse, z. B. das von der Heerde, oder vom Tempelbau, oder vom Acker oder Garten u. s. w. ihrer Anschauung vorschweben und eine irreleitende Herrschaft über dieselbe ausüben können; wie die mehr oder minder bewußte Rücksicht auf die compacte Einheitlichkeit, wohlorganisirte Verfaßung und drohende Machtstellung

*) Eine Probe kritischer Beurtheilung des characteristischen Wesens und Strebens einer Kirchengemeinschaft (der irvingianischen) unter Bezugnahme auf das Ideal eines lebenskräftig sich entfaltenden Baumes, gibt auch Lange, Philos. Dogm. S. 514.

Roms, als der älteren Schwesterkirche, viel dazu beiträgt, das Bedürfnis eines auch äußerlich festeren Geeinigtseins der evangelischen Particularkirchen ihnen so dringend erscheinen zu laßen; wie endlich jener aus der Schleiermacher'schen Theologie stammende, sentimentale Subjectivismus, — der fortwährend eine so ausgedehnte Herrschaft über viele der edelsten Geister unserer deutschen evangelischen Kirche auszuüben vermag, weil die objective Macht großartiger kirchlich-politischer Thatsachen ihm die Nothwendigkeit festerer Formen bis jetzt immer noch nicht zwingend genug dargethan — ihnen ein Haupthindernis ist, wodurch sie von der oben angedeuteten lebenskräftigeren, practischeren und naturgemäßeren Auffaßung des Verhältnisses der evangelischen Confessionen zu einander abgehalten werden. — Ist nun auch die Zeit vielleicht noch ziemlich ferne, wo in allen diesen Beziehungen die gehörige klare Erkenntnis von dem, was wahrhaft zum Frieden unsrer Kirche dient, auf Grund eines ebenso nüchternen, als pneumatischen biblischen Realismus und einer ebenso stille hoffenden, wie lebensfreudigen und naturmächtigen anagogisch-symbolischen Weltbetrachtung bei allen denen, welchen sie Noth thut, durch des HErrn Gnade gewirkt wäre: so wird doch gerade derjenige, der seiner offenbarungsgläubigen Naturspeculation eine reinere, vollere und tiefere Einsicht in alle jene Verhältnisse verdanken zu können glaubt, vor Anderen die Nothwendigkeit jenes Stilleseins und Hoffens, jener friedlich stillen, schweigenden Contemplation der herrlichen Werke Gottes erkennen, die wirksamer und heilbringender ist, als alle Disputationen (auch L. Vives' schon oben, §. 13, mitgetheiltem Wahlspruche). Und während er es nicht laßen kann, den „objectiven Lebensbaum der Kirche" sowohl an sich, wie an seinen vegetabilischen Abbildern, immer sorgfältiger zu studiren, immer tiefer zu ergründen, immer andachtsvoller im hl. Geiste anschauen zu lernen*), damit er so stets beßer in den Stand gesetzt werde, allen irrigen Auffaßungen und Misbildungen auf diesem Gebiete mit Nachdruck entgegenzutreten, vergißt er doch über dem Allem nicht, daß die Hauptsache, auf

*) Vgl. was Lange, die gesetzl. kath. Kirche ꝛc. S. 115 von der Theologie der Kirche der Zukunft (der evangelisch-katholischen) sagt: „daß sie die Kirche als den objectiven Baum des Lebens studiren müße, wie der Botaniker seine Pflanze" u. s. w.

welche Gott der HErr sieht, nicht diese oder jene richtigere Ansicht und tiefsinnigere Erkenntnis in natürlichen oder auch in göttlichen Dingen sei, sondern die gehorsame Erfüllung seines Willens; und daß der Punkt, auf welchem die wahre Union und friedliche Ausgleichung zwischen den verschiedenen Kirchen längst vollzogen und zu stets kräftigerer Vollziehung zu gedeihen bestimmt ist, das „Fruchtbringen in Geduld" sei, das Blühen und Früchtebringen durch die Gnade Christi, wie sie allen Aesten und Zweigen zumal ihre Lebenskräfte zuströmen läßt; daß es also in dieser Beziehung, besonders was die Liebeswerke der inneren und der äußeren Mission betrifft, ebenso sehr mit einander zu wetteifern, wie in Gemeinschaft des Gebets, der practischen Unternehmungen, der wechselseitigen Unterstützung zu treten gelte, damit der HErr, wenn er nun Erndte halten will, von jedem Aste seines Baumes möglichst viele und gute Früchte in seine ewigen Scheunen einsammeln könne*).

*) Vgl. meinen Aufsatz in die Erl. Zeitschr. ꝛc. S. 129 ꝛc. —

Erste Abtheilung.

Vom Namen Gottes in der Natur

oder

vom Buch der Natur.

„Habe Acht auf Gottes Werke, so wird dir die ganze Welt mit allen Creaturen ein offenes Buch und eine lebendige Bibel, daraus du Gottes Kunst studieren und seinen Willen lernen magst".

Sebastian Franck.

„Ein schriftgelehrter Geist liest im Buch der Werke den Inhalt des Wortes der Offenbarung".

G. H. v. Schubert.

Hiob 12, 7. 8; Röm. 1, 20.

Vom Namen Gottes in der Natur,

oder

vom Buch der Natur.

---

§. 47. Einleitendes über den Namen Gottes überhaupt.

Das Erste, womit eine offenbarungsgläubige theologische Naturspeculation sich zu beschäftigen hat, ist die Erkenntnis und Verherrlichung des Namens Gottes, wie derselbe in der Natur geoffenbaret ist. (S. Cap. 5 der Prolegg., §. 39.) Nicht bloß „Gott in der Natur" darf den Gegenstand des Sinnens und Suchens des gläubigen Naturbetrachters bilden, sondern den „Namen Gottes in der Natur" muß er suchen, d. h. das naturschöpferisch, und eben darum creatürlich-abbildlich offenbar gemachte Wesen Gottes. Er muß thun, wozu Paulus Röm. 1, 20 ihn auffordert: er muß „Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit, ersehen an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt" *). — Zur begrifflichen Bestimmung des aus der Natur zu erkennenden Namens Gottes genügt daher nicht die vage Bezeichnung: „der Geist in der Natur"; auch nicht das in-

---

*) Es ist durchaus nichts Gleichgültiges, in welchem Namen (ἐν ποίῳ ὀνόματι Apg. 4, 7; vgl. 4, 10; 3, 6) man die Natur durchforscht und speculativ verwendet, und kommt viel darauf an, daß man Gottes, in den Werken seiner Schöpfung ersichtlichem Namen die gebührende Ehre anthue; denn auch schon im Verkehr der Menschen unter einander hängt viel davon ab, auf Grund welches Namens man eine Person aufnehme, s. Matth. 10, 41. 42; 18, 5; Marc. 9, 41. —

haltsleere Gerede von einem (in ohnmächtiger deistischer Ferne gedachten) „Schöpfer", oder von einer (unpersönlich gedachten) „weisen und gütigen Vorsehung": für den christlichen Naturbetrachter, der den Standpunkt des biblischen Offenbarungsglaubens einhält, kann nur die Erkenntnis und lobpreisende Heiligung des in Jesu Christo vollkömmlichst geoffenbarten Namens Gottes Zweck und Ziel einer fromm betrachtenden Durchforschung der Wunderwerke der Schöpfung sein. Auf diesem Standpunkte wird die Natur also zu einem, mit der hl. Schrift wesentlich übereinstimmenden, ihr durchweg parallel laufenden, sie überall erläuternden und commentirenden Riesenbuche, das vor Aller Blicken aufgeschlagen daliegt, aus dem indessen nur der gläubige Naturtheologe den Namen des Christengottes, des Dreieinigen, in tausendfältig verschlungenen Zügen, in immer neuen Bildern und Figuren sich entgegenleuchten sieht. Und zwar gibt sich ihm dieser im Schöpfungsbuche geoffenbarte Name Gottes in dreifacher Stufenfolge der Wahrnehmungen kund: zuerst in seinem reinen An-sich-sein, das bloße Dasein Gottes bezeugend; sodann in seiner eigenschaftlichen Bestimmtheit, von der Wesensnatur Gottes nach der Mannichfaltigkeit ihrer Qualitäten Zeugnis gebend; endlich in der vermittelten Fülle und Totalität seines Inhalts, die dreipersönliche Selbstbestimmung Gottes als tiefsten Wesensgrund desselben enthüllend. Die Ontologie, die Axiomatologie und die Prosopologie, oder die Lehre von der Existenz, der Natur (den Eigenschaften) und der Wesenheit (Dreipersönlichkeit, Trinität) Gottes sind sonach die drei Hauptabtheilungen, in welche wir diesen ersten, die Natur als Schöpfungsbuch anschauenden und behandelnden Abschnitt unsrer Wißenschaft werden zerlegen müßen.

Anmerkung 1. Wer bloß „Gott in der Natur" sucht, und nicht vielmehr vor allen Dingen den Namen Gottes, als Signatur und Kundgebung seines eigensten persönlichen Wesens und Lebens, der findet ihn entweder überall oder nirgends, je nachdem er mehr von der pantheistischen Neigung beherrscht ist, Gott und die Schöpfung in unklarer Mischung in einander überfließen und verschwimmen zu machen, oder von skeptisch-dualistischem Hang zu abstracter Vergeistigung des Gottesbegriffs und deistischer Lostrennung der Welt von ihrem Schöpfer. Es ergeht ihm ähnlich, wie dem, der bloß „Gott in der Geschichte" sucht, und nicht vielmehr den Finger Gottes in der Geschichte; denn auch auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie zeigt, wer deren Aufgabe und Bedeutung in der ersteren Weise bestimmt,

daß er entweder vage und von pantheistischem Nebel getrübte Vorstellungen von Gott hegt, oder daß ihm die Geschichte nicht dasjenige ist, als was sie der vom Lichte göttlicher Wahrheit erfüllte Beobachter anschauen muß: eine von unabläßigem erziehendem und richterlichem Eingreifen des lebendigen Gottes durchwaltete und getragene Entwickelung der Menschheit zum Reiche Gottes hin. — Nein, Beide, der Historiko-Theologe, wie der Physiko-Theologe müßen nicht sowohl Gott als allgemeinen Begriff, als mehr oder weniger unbestimmte „Gottesidee", sondern den concreten biblischen Begriff des Namens Gottes zum Ausgangspunkt und nächsten Vorwurf ihrer Untersuchungen nehmen. Es ist aber der Name Gottes nichts anderes, als sein an die Menschen, als persönliche und redende (zum Erkennen und Aussprechen seines Namens befähigte) Creaturen geoffenbartes Wesen — sei es nun, daß diese Wesensoffenbarung als Kundgebung göttlicher Herrlichkeit in weltgeschichtlichen Thaten und reichsgeschichtlichen Führungen auftrete, oder daß sie in den Werken der natürlichen Schöpfung als Zeichen und Abbildern der ewigen Kraft und Göttlichkeit des unsichtbaren Gottes bestehe. Nur mit der letzteren Offenbarung des Namens Gottes, der natürlichen, — die freilich mit der geschichtlichen vielfältig verflochten und durchwachsen ist, auch nur mit ihrer Hilfe gebührend gewürdigt und genügend verstanden werden kann — haben wir es hier zu thun. Der in der Natur geoffenbarte Name Gottes würde nun zunächst im Allgemeinen jenes „Erkennbare Gottes" (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*) sein, von welchem Paulus in der Stelle seines Römerbriefs, die überhaupt als maaßgebende Grundaussage der Schrift über die natürliche Gotteserkenntnis betrachtet werden muß, Röm. 1, 19. 20, sagt, daß es auch den Heiden — mithin allen Menschen — von Gott geoffenbart sei; also die einfachste und allgemeinste, den Werken der Schöpfung außer uns, und der inneren Schöpfung des menschlichen Herzens zu entnehmende Gotteserkenntnis; der Inbegriff desjenigen, wodurch Gott sich, abgesehen von seiner besonderen Offenbarung, den Menschen aus seiner Schöpfung zu erkennen gegeben hat. Dann aber, schriftgemäßer und concreter — denn die Schrift beschränkt den Begriff des göttlichen Namens selten oder nie auf dessen bloß natürliche Offenbarung — das **ganze** offenbare und überhaupt hienieden erkennbare Wesen Gottes, wie es durch das Medium der Natur (der Gott bezeugenden und abspiegelnden Schöpfungswerke) an unser Glaubensorgan und höheres Erkenntnisvermögen herantritt. Es ist dieß das nomen Dei exterius acquisitum, von welchem Raymund, Theol. nat. Tit. 193 sagt: Per nomen Dei exterius acquisitum intelligitur tota illa cognitio et tota illa notitia, quae habetur de Deo et acquiritur per illa opera, quae operatur extra se . . . . Tantum enim cognoscitur de Deo, quantum opera sua manifestant. Er läßt dann eine Eintheilung des nomen Dei acquisitum in die drei Erscheinungsformen des nomen, quod est in creaturis; des nomen in cordibus hominum und des nomen sensibile in voce vel scripto folgen; letzterer Name sei eigentlich ein bloßes signum des (objectiven) göttlichen Namens. Jenen drei Formen des nomen Dei acquisitum stellt Raymund als

höheren, sie alle übertreffende und in sich begreifende das nomen Dei interius et aeternum gegenüber, welches mit seinem Esse selber zusammenfalle. — Auch der wenig später blühende J. Wessel legt bedeutendes Gewicht auf den theologischen Begriff des Namens Gottes, von welchem er (de orat. lib. V, c. 1. pag. 88) sagt: Nomen ergo Dei notitia est, qua Deus cognoscitur. Wiewohl Nominalist, versteht er doch unter dem Namen Gottes niemals einen bloßen leeren Schall, sondern „den mit dem Worte verbundenen, im Gemüthe lebendig wurzelnden und wirkenden Begriff und das im Begriffe wenigstens approximativ ausgedrückte Wesen". „Der Mensch besitzt den Namen Gottes ursprünglich und zwar mit allen seinen geistigen Vermögen, dem Gedächtnis, der Intelligenz und dem Streben gleicherweise. Dieses ursprüngliche Gottesbewußtsein kann aber wachsen, zunehmen, gereinigt, erhöht werden, und ebenso auch abnehmen, befleckt, unterdrückt werden" u. s. w. S. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, II, S. 441 ꝛc. (Aufl. 2.) — Mit dieser, dem scholastischen Standpunkte Wessel's entsprechenden, überwiegend subjectiven Auffaßung des Begriffes des göttlichen Namens vgl. die mehr mit der realistischen Raymund's übereinkommende bei Coccejus, Summa theol. C. IX, 2: „Nomen Dei significat id omne, quod de Deo cognosci potest, quodque Deus voluit de se ad maximam laudem suam a nobis cognosci". — Schmieder, das hohepriesterliche Gebet unsers HErrn Jes. Chr. S. 98 definirt den Namen Gottes als „den Ausdruck, den Gott sich selbst gibt, und der das Vermögen vollkommen von Gott empfangen hat, dem menschlichen Sinne Gott zu vergegenwärtigen: das wirkliche erkennbare Zeichen der Gegenwart Gottes im Geiste". Vgl. die mehr nur die historische Kundgebung des göttlichen Namens im Auge habenden Definitionen von Hengstenberg, Christologie des Alten Testaments, I, S. 138 (Der Name Gottes ist die Zusammenfaßung seiner Thaten — sein Wesen in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bezeugung) und Nitzsch, System der christlichen Lehre, S. 137: „Name Gottes, d. h. eine dem Glauben geschenkte und den Glauben weckende Offenbarkeit und Gegenwart Gottes in seiner Gemeinde". Auf die vielumfaßende Prägnanz und Emphase des Begriffes vom göttlichen Namen macht auch Weiße, Philos. Dgm. I, S. 379 in treffender Weise aufmerksam. — Für die Möglichkeit übrigens, oder vielmehr für die Nothwendigkeit, dem Namen Gottes als einem der Natur innewohnenden, ihr eingesenkten und eingebildeten Principe auf dem Wege naturtheologischer Speculation nachzuforschen, spricht die concret-realistische Weise, in welcher die Schrift sich über den Namen Gottes ausspricht. Des HErrn Name kommt von ferne, Jes. 30, 27; er ist nahe, Ps. 75, 2; er wohnt, wie etwas Räumliches, Körperliches an einem Orte, z. B. zu Zion, Jes. 18, 7; im jeweiligen Gotteshause in Israel, 2. Mos. 20, 24; 29, 42. 43; 5. Mos. 12, 5. 11; im Tempel zu Jerusalem, 1. Kön. 8, 16. 29; 9, 3; 2. Kön. 21, 4. 7; 23, 27. So gut aber, wie in diesem Tempel der alttestamentlichen Heilsgeschichte, wird der Name Gottes auch im weiten Tempel seiner Schöpfung (und die Schöpfung ist ein Tempel des HErrn, s. Jes. 66, 1; 1. Kön. 8, 27) wohnen. S. namentlich Mal. 1, 11: Aber vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang

soll mein Name herrlich werden unter den Heiden; und vgl. Ps. 102, 16; Joel 2, 32; Zeph. 3, 9, und die jesajanische Weissagung: Darum soll mein Volk meinen Namen kennen zu derselbigen Zeit, Jes. 52, 6, welche Christus Joh. 17, 6. 26 als durch sich erfüllt bezeichnet. — Als concrete wirkungskräftige Realität erscheint der Name Gottes auch in den Stellen, wo von einem Bewahrtwerden in demselben (Joh. 17, 11); von einem Wandeln in demselben (Mich. 4, 5; Zach. 10, 12); von einem Beschützt- oder Gekräftigtwerden durch denselben (Ps. 20, 2; 54, 3; Mich. 5, 3) die Rede ist. Spr. 18, 10 wird der Name des HErrn sogar „ein festes Schloß" genannt. Daß aber der Name Gottes in allen diesen Stellen mit dem Wesen oder dem Geiste Gottes wesentlich eins ist, wird einleuchtend, wenn man die obigen Stellen vom Wohnen des Namens Gottes an einem bestimmten Orte mit denjenigen vergleicht, wo ein Wohnen Gottes selbst und als solchen inmitten seines Volkes verheißen ist, wie 3. Mos. 26, 12; 2. Cor. 6, 16; Ez. 37, 27; Zach. 2, 9. 14. 15 u. s. w.

Anmerkung 2. Von einer Vielheit von Namen Gottes weiß die hl. Schrift nichts. Sie kennt in ihrem alttestamentlichen Theile nur den einen characteristischen Eigennamen ihres Gottes, Jehova, der zu den früheren bloß appellativischen Benennungen Elohim, El Schaddai u. s. w. sich zusammenfaßend und näher bestimmend verhält (s. 1. Mos. 4, 26; 2. Mos. 3, 13. 14; und besonders Cap. 6, 3, wo יְהוָה als Gottes Name schlechthin (שְׁמִי) der früheren Kundgebung „als allmächtiger Gott" (בְּאֵל שַׁדָּי) entgegengesetzt ist). Dieser Name Jehova heißt daher auch bereits im Pentateuch der Name (הַשֵּׁם) κατ᾽ ἐξοχήν: 3. Mos. 24, 11. 16; 5. Mos. 28, 58. Vgl. auch das emphatische יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, in den mit triumphirendem Nachdruck die Einzigkeit des Gottes Israels (oder „Gottes der Heerschaaren Israels, des Zeuges Israels" 1. Sam. 17, 45) gegenüber den nichtigen Heidengöttern betonenden prophetischen Stellen Jes. 51, 15; 54, 5; Jerem. 10, 16; 31, 35; Am. 4, 13; 5, 27. — Die verschiedenen eigenschaftlichen Benennungen und Prädicate, die Gott außerdem beigelegt werden, heben nur einzelne Seiten des in der Totalbenennung Jehova beschloßenen unendlichen persönlichen Wesensinhaltes hervor; dieß gilt auch von Ausdrücken, wie der Heilige, der Lebendige, der Fels, der Höchste u. s. w.; sowie von der Benennung „Vater und HErr Israels" 5. Mos. 32, 6, mit Bezug auf welche Jes. 63, 16 ausruft: „Du aber, HErr, bist unser Vater und unser Erlöser; von Alters her ist das Dein Name". — Im Neuen Testament concentriren sich fast alle jene eigenschaftlichen Bezeichnungen des alttestamentlichen Jehova auf den in Christo Fleisch gewordenen Sohn Gottes; Hebr. 1, 10 wird eine im alttestamentlichen Grundtexte auf Jehova (ὁ κύριος der LXX) bezügliche Stelle (Ps. 102, 26) ohne Weiteres auf den Sohn bezogen, nachdem derselbe unmittelbar vorher V. 9, auch „Gott" genannt worden, entsprechend dem Elohim in Ps. 45, 8. Christus ist gleichsam der Haupt- oder Universalerbe des sollennen alttestamentlichen Jehovanamens (vgl. Joh. 12, 28; Phil. 2, 10; Apg. 4, 12). Vgl. Irenaeus,

adv. haer. l. IV, c. 33, der gelegentlich der Stelle Mal. 1, 11: Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang soll mein Name herrlich werden u. s. w. bemerkt, damit meine Gott eigentlich keinen anderen Namen, als den Christi; weil es der Name des eigenen Sohnes sei, nenne Gott ihn seinen eignen Namen. Quemadmodum si quis rex ipse filii sui pingat imaginem, juste suam illam dicit imaginem secundum utrumque, quoniam et filii ejus est, et quoniam ipse fecit eam: sic et Jesu Christi nomen, quod per universum mundum glorificatur in ecclesia, suum esse confitetur Pater, et quoniam filii ejus est, et quoniam ipse scribens id ad salutem dedit hominum. — Trotz der theilweisen Berechtigung dieser Anschauung, wonach nur der in Jesu Christo geoffenbarte und erkannte Gott der wahre Gott ist und die Anrufung Gottes „um seines Namens willen" (Ps. 25, 11; 79, 9; Jer. 14, 7) auf neutestamentlichem Standpunkte zusammenfällt mit der in Jesu Namen, muß man sich doch wohl davor hüten, aus der bloßen Namensgemeinschaft Beider eine absolute Namensidentität oder -vereinerleiung zu machen, also etwa mit Fr. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, Band VIII, S. 307 ꝛc. geradezu zu sagen: der Name Gottes sei in der Bibel überhaupt so viel als der Sohn Gottes; was sich offenbar ebensowenig rechtfertigen laßen würde, als eine unbedingte und durchgängige Identificirung des Bundesgottes Jehova mit dem präexistenten Christus; wogegen sowohl Stellen, wie 5. Mos. 32, 6; Jes. 63, 16 sprechen, wo Jehova das Prädicat Vater beigelegt ist, als auch Stellen, wie Matth. 11, 25, wo Jesus seinen himmlischen Vater mit dem Prädicat *κύριος* (= Jehova) bezeichnet. Vielmehr haben Beide, der Vater und der Sohn, vollgiltige Ansprüche auf den Gottesnamen nebst Allem, was derselbe in sich schließt, und sammt ihnen der hl. Geist; wie denn nach Christi eigner feierlich bezeugender Aussage erst in der dreifachen Bestimmtheit, als Name des Vaters, des Sohnes und des Geistes, der neutestamentliche Gottesname seinen vollen Inhalt gewinnt (Matth. 28, 19), offenbar weil nur so eine adäquate und erschöpfende Bezeichnung des göttlichen Wesens stattfindet, das nun einmal ein dreifaltiges ist. — Daß übrigens bereits die apostolische Kirche die erschöpfende Benamung Gottes nach den drei Personen seines dreieinigen Wesens für ein Aequivalent der Benamung desselben nach der mittleren oder fleischgewordenen Person der Dreifaltigkeit ansah, die Namen des Dreieinigen und des „Gottes und Vaters unsres HErrn Jesu Christi" also für wesentlich gleichbedeutend erachtete, ergibt sich aus der urapostolischen Taufpraxis: Apg. 2, 38; 10, 48 vgl. mit Matth. 28, 18—20. — Christi Name ist überhaupt „*τὸ καλὸν ὄνομα*" (Jac. 2, 7; vgl. 1. Petr. 4, 16), ja der „Name" schlechthin; s. Ignat. ad Eph. 1. 3. 7; ad Philad. 10. —

Anmerkung 3. Der Weg, den wir zur Erkenntnis des Namens Gottes in seiner Creatur einzuschlagen haben, ist, laut Cap. 4 der Prolegg., derjenige der symbolischen Analogie. Den in sich selbst überaus vielfältigen und inhaltsreichen Namen Gottes suchen wir kennen zu lernen vermittelst der Namen seiner Creaturen, die er ja sammt und sonders kennt und bei Namen nennet, Jes. 40, 26, und die er, wenigstens in ihren vornehmsten Repräsen-

tanten, einst auch den Urvater unsres Geschlechts kennen und benamen lehrte, 1. Mos. 2, 19. 20. Auf gegenwärtigem Standpunkte unsres Lebens und Erkennens freilich kann uns nicht mehr irgend welche unmittelbar offenbarende Einwirkung Gottes zur richtigen Deutung des Namens der Creaturen und zur untrüglichen Feststellung des geschöpflichen und abbildlichen (kosmologischen und teleologischen) Verhältnisses derselben zu Gott verhelfen: wir sind in dieser Hinsicht an die mittelbare Offenbarung Gottes in seinem geschriebenen Worte, und, wo dessen immerhin nur einen beschränkten, wenn auch nach vortrefflicher Auswahl gebildeten Kreiß von Naturphänomenen umfaßende Andeutungen aufhören, an die eigne concret-speculative Vernunftthätigkeit und an den ohne Zweifel auch auf diesem Gebiete in alle Wahrheit leitenden hl. Geist gewiesen. — Unter den, entweder unmittelbar aus der hl. Schrift, oder mittelbar, durch eine ihren Andeutungen analogisch entsprechende und Folge leistende Bestimmung zu gewinnenden Namen der Naturwesen verstehen wir aber hier deren innerste, mit ihrer teleologischen Stellung und Bedeutung im Ganzen des Gottesreichs zusammenfallende Wesenheiten, nicht etwa irgend welche geheimnisvolle, magisch versteckte und darum auch nur auf magischem Wege zu weckende und zu befragende Geheimkräfte (occulta semina rerum) im Sinne der sogenannten christlichen oder weißen Magie (s. Cap. 2 der Prolegg., besonders S. 83. 84). Ein derartiger geheimnisvoller Verkehr mit den muthmaßlichen verborgenen Grundkräften der Dinge müßte, zumal, wenn Verwendung derselben zur Hervorbringung zauberhafter Erfolge auf dem Wege sympathetischer Erregung der Zweck eines solchen Beginnens wäre, von vorneherein um so störender und beeinträchtigender auf die Verfolgung der uns gestellten Hauptaufgabe wirken, als es zunächst und vor allen Dingen eines möglichst nüchternen Verfahrens bei Entzifferung der einzelnen Hieroglyphen des großen Schöpfungsbuches bedarf, um erst hernachmals auf Grund der so gewonnenen sicheren Resultate und nach Maaßgabe der weiteren Andeutungen der göttlichen Offenbarung in Schrift und Kirche, ein entscheidendes Urtheil darüber abgeben zu können, ob und inwieweit eine geheimnisvolle magisch-dynamische Einwirkung jener Art auf die Natur überhaupt möglich oder zuläßig sei. Vgl. über die Nothwendigkeit dieser sorgfältigen Auseinanderhaltung der bloß beobachtenden symbolischen Naturerkenntnis und der zugleich plastisch gestaltend, religiös weihend und verklärend auf die Naturwesen einwirkenden höheren Naturbetrachtung und -bearbeitung: Prolegg. Cap. II, §. 19 und Cap. V, §. 40. 41. —

Erstes Buch.

Vom Dasein Gottes

und den Beweisen für dasselbe.

„Die ganze Welt ist nichts als Ein großes Buch, darauf die Kunde von Gott nicht mit todten, sondern mit lebendigen Buchstaben geschrieben steht. Und zwar sind seiner Blätter drei: der Himmel, die Erde und das Meer". —

Clemens v. Alexandrien.

---

§. 48. Von den Beweisen für das Dasein Gottes überhaupt.

Während ältere Dogmatiker, soweit sie sich überhaupt angelegentlicher mit der Lehre vom Dasein Gottes beschäftigen, öfters eine unnöthige Häufung äußerlich an einander gereihter und meist nicht sattsam durchgearbeiteter oder kritisch gesichteter Beweise für dasselbe eintreten laßen (z. B. Melanchthon in den Locis), die meisten neueren hingegen bei einer durchschnittlichen Sechszahl derselben stehen bleiben*), aber ebenfalls es vielfach unterlaßen, auf deren nothwendige Perichorese und wesentliche Unabtrennbarkeit von einander hinzuweisen, ist in der speculativen Philosophie seit Wolf und Kant mehr und mehr das Bestreben hervorgetreten, die ver-

---

*) Das argumentum ontologicum, morale, physico-theologicum und historico-theologicum (beide zusammengefaßt im arg. teleologicum), cosmologicum und historicum (oder auch e consensu gentium). — Dagegen hat J. P. Lange, Philos. Dogm. S. 209 ꝛc. durch eine, wie uns bedünken will, unnöthige (und namentlich hinsichtlich seiner Wiederhervorziehung des arg. a tuto als Beweises der Pietät nicht sattsam begründete) Vermehrung der traditionellen Argumente es wieder zu der melanchthonischen Neunzahl gebracht.

schiedenen möglichen und üblichen Beweise zu einem einzigen zusammenzuarbeiten und als wechselsweise sich ergänzende und fordernde Stücke eines und desselben wißenschaftlichen Beweisverfahrens darzustellen. Auf dem Standpunkte theologisch-speculativer Naturbetrachtung muß die Zweckmäßigkeit und Berechtigung eines solchen Reductionsverfahrens, wie es jüngst namentlich auch von Weiße in seiner philosophischen Dogmatik eingehalten worden ist, um so mehr zugestanden werden, als es überhaupt sehr schwierig sein dürfte, bei dem Totaleindrucke, welchen die vom Dasein Gottes Zeugnis gebenden Thatsachen und Erscheinungen des Naturlebens auf das fromme Bewußtsein des gottbedürftigen Naturbetrachters machen, die einzelnen darin enthaltenen kosmologischen, teleologischen und moralischen oder ontologischen Elemente in der argumentirenden Reflexion jedesmal scharf zu sondern. Wir behandeln also die bisher vorzugsweise gebräuchlichen Beweise für die göttliche Existenz als ein wesentliches Ganzes der, bald mehr auf die Zweckmäßigkeit oder auf die Relativität der äußeren Wirklichkeit, bald mehr auf die Bedingtheit des menschlichen Bewußtseins Rücksicht nehmenden Erweisung der Denknothwendigkeit der Gottesidee, wenden aber dieses Ganze in seiner ungeschiedenen Einheit auf die verschiedenen Hauptgebiete der unermeßlichen und, um dieser ihrer Größe willen, eine gleichsam lokale Zerlegung gebieterisch fordernden Sphäre der Naturoffenbarung Gottes an, um so mittelst speculativer Naturbetrachtung die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Daseins Gottes, über welche jene philosophischen Beweise streng genommen es nicht hinausbringen*), zu einer auch dem Glauben, den wir ja voraussetzen, immerhin noch willkommen und nothwendig bleibenden empirischen (relativen) Gewißheit zu erheben; einer empirischen Gewißheit, der es wesentlich zukommt, bei immer tieferem Eindringen in die genaue Erkenntnis des Naturlebens selber zu wachsen und sich mit stets vollwichtiger und mannichfaltiger werdenden Gründen zu bereichern. Jene Hauptgebiete aber, auf welchen wir die empirische (speculativ-experimentelle) Anwendung des, in seiner wesentlichen Einheit belaßenen, philosophischen Beweisverfahrens zum Behufe einer wachsenden

*) S. Weiße, Philosophische Dogmatik, Th. I, §. 317 ꝛc.

Naturgewißheit vom Dasein eines göttlichen Schöpfers, Erhalters und Regierers versuchen wollen, sind das der physikalischen Geographie oder der naturtheologisch bedeutsamen Erscheinungen in der tellurisch-oceanischen Lebenssphäre; der Meteorologie oder der Sphäre der (hydrometeorischen und pyrometeorischen) Wettererscheinungen; und der pflanzlichen, thierischen und menschlichen Biologie oder der vornehmsten Thatsachen des sensitiven Lebens der organischen Naturwesen, insbesondere der Instincterscheinungen.

Wir erhalten auf diesem Wege localisirter Nachweisung der göttlichen Existenz aus den vornehmsten Sphären des physischen Lebens einen gäologischen (physikalisch-geographischen), meteorologischen und biologischen Beweis; — eine Dreiheit, die sich zugleich als Siebenheit darstellen läßt, wenn man im gäologischen Beweise die tellurischen und die oceanischen Erscheinungen; im meteorologischen die wäßrigen und die feurigen Luftphänomene, und im biologischen die Regungen des pflanzlichen, des thierischen und des anthropologischen Instincts unterscheidet.

Anmerkung 1. Chr. Wolf sagt §. 10, S. 12 seiner Theol. nat. ausdrücklich, die natürliche Theologie bedürfe nur Eines Beweises für das Dasein Gottes, ja sie könne sogar nicht mehr, als nur Einen brauchen. Denn mehr Beweise von der göttlichen Existenz, als Einer, würden nothwendig auch zu mehreren Definitionen des göttlichen Wesens (zu mehreren Namen Gottes), mithin auch zu mehreren verschiedenen und einander widersprechenden Deductionen der göttlichen Eigenschaften aus den verschiedenen Begriffen (oder Namen) der Gottheit führen. Doch versteht er offenbar unter diesem Einen Beweis, den er ausschließlich gelten laßen will, einen zwingenden, sichere wißenschaftliche Ueberzeugung wirkenden Beweis, eine eigentliche demonstratio im Sinne seiner mathematisch-scientifischen philosophischen Methode. Eine größere Anzahl von Wahrscheinlichkeitsgründen (rationes probabiles), die sich jener einen strengen Beweisführung unterordnen und ihr zur Stütze dienen, will er keineswegs verwerfen. Rationes enim probabiles plures simul fortius subinde stimulare possunt assensum, quam una; demonstrationes autem plures non magis convincunt, quam una, sagt er S. 13. — Unser Verfahren stimmt, wie aus obigem §. hervorgeht, wesentlich mit den hier von Wolf aufgestellten Grundsätzen, nur daß wir dem Einen philosophischen Beweis für die Existenz Gottes, den auch wir gelten laßen, keine logisch nöthigende demonstrative Kraft beilegen können. Zwingend ist allein der innere Erfahrungsbeweis des Glaubens und des religiösen Lebensverkehres mit Gott, dem aber immerhin die philosophische Beweisführung, sowohl in der Form ihrer reinen logischen Allgemeinheit, wie in ihrer Anwendung auf die einzel-

nen Gebiete der äußeren natürlichen (und geschichtlichen) Selbstbezeugung Gottes zu einer willkommenen Stütze dienen kann. — Nach Wolf waren es besonders Kant, Hegel und Daub, die auf Reductionen der Beweise für das göttliche Dasein in der oben bezeichneten Weise hinarbeiteten. S. Weiße a. a. O. §. 302. — Obgleich wir nun, übereinstimmend mit diesem verschmelzenden und vereinfachenden Beweisverfahren, ein beständiges Hand in Hand gehen der kosmologischen Argumentation mit der teleologischen und der ontologisch-moralischen fordern und auch bei der folgenden Darlegung zu erreichen bestrebt sein werden, so dürfen wir doch nicht verkennen, daß für den eigenthümlichen Gesichtspunkt unsrer Wißenschaft die Teleologie die durchschlagende und zumeist hervorstechende Hauptform der Erschließung Gottes aus den Werken seiner Schöpfung wird sein müßen. Denn wie der kosmologische Beweis, als Folgerung der Existenz eines absoluten Schöpfers und Erhalters aus der Bedingtheit und Veränderlichkeit der Weltwesen, sich vorzugsweise an die Aeußerungen der göttlichen Unendlichkeit, Allgegenwart und Allmacht hält*), während der ethiko-theologische und im Wesentlichen auch der ontologische vorzugsweise den im menschlichen Herzen sich kundgebenden ethischen Eigenschaften der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit nachspüren, lehnt der teleologische Beweis, insbesondere die physiko-theologische Seite desselben, mit der wir es hier vorzugsweise zu thun haben werden, sich an die göttliche Weisheit an, wie dieselbe in der durch und durch zweckvoll organisirten Schöpfung geoffenbart ist, und sucht aus dem Dasein unendlich vieler, im schönsten harmonischen Einklange stehender und die großartige Einheit eines Vernunftreiches bildender Gesetze die Existenz eines unendlich weisen Gesetzgebers nachzuweisen. Da aber, wie Cap. III der Prolegg. nachgewiesen worden, die vorzugsweise der Sphäre der unergründlichen Weisheit Gottes zugekehrte, mit ihrem Vertrauen und Sehnen vornehmlich an die herrlichen Tiefen des Reichthums beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes (Röm. 11, 33) gewiesene Hoffnung des menschlichen Gemüths bewußt oder unbewußt das treibende Grundprincip aller Physikotheologie bildet, so ist schon von vorneherein hieraus klar ersichtlich, von welcher hervorragenden Wichtigkeit gerade die teleologische Weltbetrachtung für das Bedürfnis des der Erkenntnis und Heiligung des göttlichen Namens in den Werken seiner Schöpfung nachstrebenden Naturtheologen sein muß. Auch hat dieselbe in der That von Anfang an in den frommen Naturbetrachtungen dem Göttlichen zugekehrter Seelen eine Hauptrolle gespielt. Zeugnis dafür geben nicht bloß alttestamentliche Betrachtungen wie Ps. 8, Ps. 19, Sir. 43, sondern auch so manches herrliche Lob der göttlichen Weisheit auf Grund ihrer Werke, wie es die Denkmäler des heidnischen Alterthums aufzuweisen haben, vor

*) S. Martensen, Dogmatik, §. 39, S. 69: „Der Grundgedanke in diesem Beweise, oder der Gedanke von Gott als dem Allgegenwärtigen ist der allgemeine Grundgedanke des Pantheismus" u. s. w.

allen jene von Cic. de nat. Deor. lb. II, c. 37 mitgetheilte prachtvolle aristotelische Stelle: „Si essent, qui sub terra semper habitarossent“ etc., von welcher der Verfaßer des Kosmos, Bd. II, S. 16 mit Recht sagt: „Ein solcher Beweis für das Dasein himmlischer Mächte aus der Schönheit und unendlichen Größe der Werke der Schöpfung steht in dem Alterthum sehr vereinzelt da“. — Aber nicht bloß das „Dasein himmlischer Mächte“ überhaupt, sondern dasjenige des Einen persönlichen Weltschöpfers und -regierers ist die teleologische Betrachtung der Natur vorzugsweise zu zeigen geeignet, was wir schon im kirchlichen Alterthume oft genug hervorgehoben finden. S. z. B. Athanas. orat. contra gentes, p. 41 D: *Οὐκ ἂν γάρ, εἴπερ ἦσαν πολλοὶ τῆς κτίσεως ἄρχοντες, ἐσώζετο τοιαύτη τάξις τῶν πάντων, ἀλλ' ἦν πάλιν ἄτακτα πάντα διὰ τοὺς πολλούς, ἑλκύοντος ἑκάστου πρὸς τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν τὰ πάντα καὶ μαχουμένου πρὸς τὸν ἕτερον.* Folgt dann die Vergleichung der nach einheitlichem Princip der Zweckmäßigkeit construirten und regierten Welt mit einer harmonisch gespielten Cither, die auf Einen Spieler zu schließen nöthige, ein besonders beliebtes Bild bei den Kirchenvätern, das sich z. B. auch bei Clem. Al. Protrept. p. 4 C; bei Gregor. Naz. Orat. 26, p. 447 und bei Nilus, Ep. 19 in gleicher Absicht ausgeführt findet. — Nach Tertull. contra Marc. c. 13. 14 legen auch die kleinsten Naturwesen Zeugnis für die Weisheit des Schöpfers ab; von der Blume, Muschel, Pfauenfeder ausgehend, kommt dieser innigste Naturfreund unter den lateinischen Vätern in aufsteigender Reihe zu den Werken der Spinne, der Biene, der Ameise, den Fliegen und Mücken und zuletzt zum Menschen selbst als dem Gipfel und Schlußpunkt der ganzen teleologischen Reihe, dessen Organisation die Existenz eines unendlich weisen und gütigen Gottes am deutlichsten bezeuge. — Zu den gelungensten und glanzvollsten physiko-theologischen Nachweisungen der absoluten Weisheit der göttlichen Vorsehung gehört offenbar die herrliche Stelle im Octavius des Minucius Felix (p. 246 B—E des dritten Bandes der Bibl. Max.), wo in höchst bedeutungsvoller stetiger Stufenfolge hingewiesen wird: auf die Bewegung des Himmels und den Wechsel zwischen Tag und Nacht, auf den Jahreswechsel und die Einwirkung der Gestirne auf Schifffahrt, Ackerbau und alle Geschäfte der Menschen; auf die wohlthätig sanften Uebergänge aus einer Jahreszeit in die andere; auf das Meer und seinen Einfluß auf das Gedeihen der Gewächse, auf Ebbe und Fluth, Quellen und Flüße, Berg und Thal; auf den Schutz und die Pflege, welche die Thiere einander angedeihen laßen, auf die natürlichen Vertheidigungswerkzeuge der Thiere; auf des Menschen aufrechten Gang und schöne Gestalt, auf die Stellung seiner Augen zuoberst von allen Gliedern (oculi in summo, velut in specula constituti); auf den Geschlechtstrieb und die Ernährung der Kinder durch die Muttermilch; zuletzt auf die weise Fürsorge für einzelne Länder der Erde entsprechend deren Bedürfnissen. (Vgl. über diese Andeutung eines gäologischen Beweises den folgenden §.). Quodsi ingressus aliquam domum, omnia exculta, disposita, ornata vidisses — fährt dann Minucius fort — utique praesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, cum caelum terramque perspicias, providentiam, ordinem,

legem, crede esse universitatis dominum parentemque, ipsis sideribus et totius mundi partibus pulcriorem. Und dann, zur speciellen Hervorhebung der Einheit des himmlischen Ordners als nothwendigen Ergebnisses jener einheitlichen harmonischen Anordnung und Verwaltung: Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus: tu in caelo summam potestatem dividi credas? etc; — eine auch von Cyprianus, de idol. vanit. p. 227 benutzte, oder vielmehr ausgeschriebene Stelle. — Ausführliche physikotheologische Betrachtungen finden sich auch in Constantini M. orat. ad Sctorum coetum, c. 6—8; vgl. Eusebius, de vita Const. lb. II, c. 53. Ueber manche hierher gehörige Stellen des Basilius M., Lactantius, Salvianus und Anderer s. die nächstfolgenden §§. — In vortrefflicher teleologischer Erörterung zeigt Raymund, Theol. nat. Tit. 4, wie der Weltschöpfer und Weltordner um deswillen Einer sein müße, weil alle niederen Reiche und Gattungen der Naturwesen auf die Eine Gattung der Menschheit hinstrebten und in ihr gipfelten, wie denn die anorganischen Elemente den Pflanzen, die Pflanzen den Thieren, die Thiere sammt den Pflanzen dem Menschen zur Ernährung dienten, die Himmelskörper Sonne, Mond und Sterne aber jenen Erdgeschöpfen insgesammt dienten und heilsamen Einfluß auf ihr Gedeihen und Bestehen ausübten. Quare si omnes naturae et species inferiores tendunt ad unicam naturam tantum, sc. ad humanam, so schließt Raymund dann weiter, ergo multo magis humana natura ordinatur ad unam solam naturam sibi dominantem et supremam, cui debet soli servire, et non ad plures. Ergo una sola natura est supra hominem, quae dominatur homini. — Die Erweisung der göttlichen Weisheit aus der harmonischen Gesetzmäßigkeit und einheitlichen Zweckbestimmtheit der Schöpfung auf allen Stufen ihrer Wesensleiter bildet die Hauptaufgabe für die natürlichen Theologieen der neueren englischen Apologeten, wie Ray, Butler, Hervey, Wesley u. s. w.: s. Cap. II der Prolegg. Paley, dessen „Natural theology", wie a. a. O bereits bemerkt worden, sich fast durchaus mit der verherrlichenden Nachweisung der besonders im thierischen und menschlichen Organismus teleologisch geoffenbarten Weisheit Gottes beschäftigt, die übrigen göttlichen Attribute aber verhältnismäßig stark zurücktreten läßt und vernachläßigt, zeigt gleich im Eingange seines vortrefflichen Werks an dem Beispiel einer wohl eingerichteten, pünktlich gehenden Uhr, die mit Nothwendigkeit auf einen weisen Künstler schließen laße, wie die weise Einrichtung der Schöpfungswerke einen weisen Schöpfer anzunehmen nöthige. There cannot be design without a designer, contrivance without a contriver; order, without choice; arrangement without any thing capable of arranging; subserviency and relation to a purpose, without that which could intend a purpose; means suitable to an end and executing their office in accomplishing that end, without the end ever having been contemplated, or the means accommodated to it (s. Vol. I, p. 10) — das ist der immer wiederkehrende Grundgedanke der Paley'schen Argumentation; deren Hauptziel die unbedingte Ausschließung und Unmöglichmachung des Atheismus als völliger Absurdität und Unvernunft ist. — Die Einheit Gottes erweist er auf seinem teleologischen Wege, Band II, S. 213: „Of the „Unity of the Deity"

the proof is, the uniformity of plan observable in the universe . . . . . One principle of gravitation causes a stone to drop towards the earth and the moon to wheel round it. One law of attraction carries all the different planets about the sun . . . . We never get amongst such original or totally different modes of existence, as to indicate, that we are come into the province of a different Creator, or under the direction of a different will" etc. — Aehnliche teleologische Tendenzen verfolgen mit vielem Geschick die Bridgewater-Bücher. — Uebrigens verdient auch die von Oersted (der Geist in der Natur, Band I, S. 148—151) gegebene Ausführung des teleologischen Beweises, die von der Auffaßung des ganzen Naturreichs als Einer rationellen Einheit und von dem Grundgedanken, daß alle Naturgesetze zusammengenommen Eine unendliche allumfaßende Vernunftnothwendigkeit bildeten, ausgeht und mit treffenden Gründen darthut, daß diese unendliche Vernunft unmöglich ein blindes Schicksal im Sinne eines fatalistischen Pantheismus sein könne, rühmende Hervorhebung. Sie zeigt, wie eine wahrhaft geistvoll durchgeführte teleologische Naturbetrachtung nicht bloß dem Atheismus das Maul zu stopfen vermag, sondern auch den vom Pantheismus gegen die Persönlichkeit und Lebendigkeit des Weltschöpfers und -regierers vorgebrachten Gründen gewachsen ist, — was Martensen in der oben angeführten Stelle, S. 69 seiner Glaubenslehre, zu bezweifeln scheint. —

Anmerkung 2. Wird sonach unser Beweisverfahren vornehmlich und überwiegend ein teleologisches sein müßen, so ist darum doch der Gebrauch, den wir auch von den übrigen Hauptformen des philosophischen Beweises, namentlich der kosmologischen und ethikotheologischen, machen müßen, kein allzu eingeschränkter; wie denn namentlich auf dem Gebiete des von uns so genannten gäologischen Beweises Erscheinungen, wie Erdbeben, Vulkanausbrüche, Ueberschwemmungen und andere gleichsam irreguläre Vorgänge von zerstörender und verderblicher Wirkung, den Gedanken an Gott ohne Zweifel weit eher im Sinne des kosmologischen Beweises (oder auch — abgeleiteter Weise — in dem des argumentum conscientiae) nahe legen werden, als in dem des teleologischen, der sich nun einmal mehr an die Herrlichkeit der Welt hält, als an deren Eitelkeit und Unterworfensein unter das Verderben*). Dasselbe gilt in der meteorologischen Sphäre von ungewöhnlich heftigen Stürmen, Gewittern, großartigen außerordentlichen Leuchtmeteoren u. s. w., wie denn überhaupt im Gebiete der meteorologischen Kundgebung der göttlichen Weltregierung die Zweckbestimmtheit der einzelnen Vorgänge — auf den ersten Blick und nach dem unmittelbarsten Eindruck wenigstens — weit mehr zurücktritt, als in demjenigen der providentiellen Leitung und Regelung des tellurisch-oceanischen Lebens. Man darf deshalb wohl sagen, daß — wenigstens nach dem dermaligen Stande unseres Wißens um die natürlichen und die göttlichen Dinge — der auf die physisch-geographische Sphäre gestützte

*) Vgl. Martensen, Dogmatik, §. 40, S. 70: „Die teleologische Weltbetrachtung nimmt nicht, wie die kosmologische, ihren Ausgangspunkt von der Eitelkeit, sondern von der Herrlichkeit der Welt".

Beweis reicher an teleologischen Elementen ist, während der auf die meteorologische Sphäre gegründete ein überwiegend kosmologisches Gepräge trägt. Der hauptsächlich auf die verschiedenen merkwürdigen, zum Theil förmlich wunderbar erscheinenden Lebensäußerungen des Instincts der organischen Wesen gegründete biologische (oder auch physiologische) Beweis zeigt am meisten Verwandtschaft mit dem moralischen, dieser „subjectiven Seite des teleologischen Beweises", wie Martensen (a. a. O. S. 71) ihn treffend bezeichnet, oder auch mit dem ontologischen; denn das Gebiet der instinctiven Regungen, namentlich im Thierleben, ist ebenso reich an Vorbildern des Gewißens, wie an typischen Analogieen der der Vernunft des Menschen primitiv eingeprägten Gottesidee, welche zur Aufstellung des ontologischen Beweises verhilft. Dennoch fehlt es auch in dieser — ohnehin nur niedere Analoga des ontologischen und moralischen Beweises bietenden — Sphäre nicht an zahlreichen Elementen und Instanzen des kosmologischen und des teleologischen Beweises als solchen, wie denn überhaupt jener überwiegend teleologische Character des gäologischen Beweises, gleich dem vorzugsweise kosmologischen des meteorologischen Beweises u. s. w. nur als Bestimmungen von sehr relativer Geltung zu verstehen sind. — Uebrigens findet sich die von uns vorgenommene Zerlegung der physiko-theologischen Argumentation für die göttliche Existenz nach verschiedenen Hauptnaturgebieten in gewißer Weise keimartig angedeutet nicht nur in den physikotheologisch so wichtigen, großartig schildernden Capiteln 38—41 des Buches Hiob (s. hierüber Cap. III dieses Buches, §. 55 zu Anfang); sondern auch bei Cic. de nat. deor. lb. II, c. 5, wo Q. Luc. Balbus, dem Cleanthes folgend, vier Gründe für das Vorhandensein der Gottesidee im unmittelbaren Bewußtsein des Menschen (also für die Entstehung der notitia Dei naturalis insita) anführt. Von diesen entsprechen Nr. 2 und 3 (ex commodis, quae percipiuntur coeli temperatione, terrarum foecunditate, aliarumque commoditatum copia; und: ex terroribus animarum ob fulmina, tempestates, pestilentiam, terrae motus, cometas, geminatum Solem) dem von uns so genannten gäologischen und dem meteorologischen Beweise, deren Elemente hier ohne klare Sonderung in einander gewirrt vorliegen; Nr. 1 (ex praesensione rerum futurarum) steht in näherer Beziehung zu unserem biologisch-instinctiven Beweise, insbesondere zu dem die anthropologischen Instincterscheinungen betreffenden Theile desselben, während Nr. 4 (ex corporibus coelestibus et perpetuo et aequabili ipsorum motu, siderum omnium distinctione, utilitate, pulchritudine et ordine) auf ein eigenes Gebiet der naturtheologischen Betrachtung, das uranische hinweist, dem wir keine besonderen Beweise für die Existenz Gottes zu entnehmen für gut befunden, weil es uns beßer zur Verherrlichung des bereits anderweitig erkannten und in concret-speculativem Glaubensbewußtsein angeeigneten göttlichen Namens, als zur Erweisung der Realität desselben geeignet scheint. Will man es auch schon hier mit in den Kreiß der Betrachtung ziehen, so wird es sich natürlich dem Gebiete des meteorologischen Beweises anreihen müßen, für welches es gleichsam den großartigen, unendlich feierlichen und erhabenen Hintergrund bildet. —

Erstes Capitel.

Der physisch-geographische Beweis.

---

§. 49. a) als gäologischer*) im engeren Sinn.

Das Vorhandensein eines allweisen und allgütigen höchsten Lenkers und Ordners der Welt ergibt sich dem frommen Naturbetrachter bereits, wenn er dem Rathe Hiobs (Cap. 12, Vers 8: שִׂיחַ לָאָרֶץ וְתֹרֶךָּ) folgend *mit der Erde redet und sich von ihr belehren läßt.* Ihr mütterlich bildender, nährender und erhaltender Einfluß auf das ganze Leben des Menschengeschlechts; ihr freiwilliges Hervorbringen der Gewächse (Mark. 4, 28: *αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ*, die Erde bringet *von sich selbst* zum ersten das Gras u. s. w.); ihre im Kleinen wie im Großen den verschiedenartigsten Bedürfnissen ihrer Bewohner angepaßte, stets auf die hohen und herrlichen Zwecke des Gottesreichs abzielende vortreffliche Organisation — dieß Alles zusammengenommen kann ihn keinen Augenblick darüber im Zweifel laßen, daß er es hier mit Wirkungen und Einrichtungen dessen zu thun hat, der „gemacht hat, daß von Einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt, *zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollen,* daß sie den HErrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten" (Apg. 17, 26. 27.). Dieses mütterlich fürsorgende Wesen des Erdballs, das Gott in ihn gelegt hat und das ihn einer die Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt an ihren Brüsten liebevoll ernährenden Amme vergleichbar erscheinen läßt, liegt zu Tage:

1) *im Allgemeinen* in dem Getragenwerden aller organischen Wesen von dem ungeheueren Leibe der Erde, der in ähn-

---

*) Wir bedienen uns hier, wie schon im vorigen §., der Schreibung *gäo*logisch, um dem naheliegenden Misverständnisse vorzubeugen, als nähmen wir hier auf das geologische oder geognostische Gebiet (im engeren Sinne) Rücksicht. Wir folgen hierin dem Vorgange J. P. Lange's in einigen Stellen seiner Dogmatik.

lichem Verhältnis unendlich viel massenhafter und colossaler ist, denn die ihn bewohnenden lebendigen Geschöpfe, wie unser menschlicher Körper größer ist, als die darauf herumkriechenden Infusorien, so daß, nach Schubert, Gesch. der Seele, S. 28, das organische Leben der Erdengeschöpfe „dem Thautropfen an der Wand des Felsengebirgs" gleicht. Und doch ist dieser Riesenkörper nur um seiner lebenden, zumal um seiner vernünftigen Bewohner willen da; doch ist diese „unser aller Mutter" (Sir. 40, 1; vgl. Hiob 1, 21; Ps. 139, 15), von welcher der Mensch, ihr Pflegling, alle Künste lernen muß, selbst wiederum der Pflege des Menschen bedürftig, von der ihre Bildung, Erlösung und Verklärung abhängt*); doch nährt und heilt nicht bloß sie den schwachen, hilfsbedürftigen Menschen auf verschiedenen Wegen, in ganz besonders augenscheinlicher und gleichsam rührender Weise durch ihre Gesundbrunnen und heißen Quellen, die, nach Schubert a. a. O. Seite 56 „einen mit dem Eiweiß und dem nährenden Gehalte der Muttermilch nahe verwandten Stoff (das sog. Herthin, μητρῷον, von welchem der fleischbrühartige Geschmack mancher Heilquellen herrührt) in sich enthalten, womit sie noch immer das krankende, geschwächte Leben der jetztlebenden Welt heilsam stärken und erneuen"**): sondern sie bedarf auch ihrerseits wiederum, daß der Mensch ihr Arzt sei, daß ein Menschensohn ihr Heiland werde und daß die ganze Menschheit das von diesem begonnene Heilungs-

*) S. J. P. Lange, Pos. Dogm. S. 292.

**) Ob man übrigens mit Schubert einen besonderen Stoff jenes Namens (Herthin) annimmt, oder mit den meisten jüngeren Naturforschern nicht, thut nichts zur Sache: der muttermilchartige, arzneyhafte Character bleibt den Thermalquellen immerhin. S. Menzel, Naturkunde, I, S. 192: „Hat der gütige Gott nicht in den mannigfachsten Stoffen und Mischungen der Mineralquellen die Heilkräfte zur bequemen Benutzung dargeboten, so lange wir noch nicht im Stande sind, ebenso wirksame Heilmittel auf anderem Wege zu entdecken? In den Heilquellen, denen noch das fromme Mittelalter Heiligkeit zuschrieb, in deren physischer Heilkraft es eine höhere Weihe erkannte, liegt der deutlichste Wink, wie wir überhaupt die unterirdisch bewahrten Schätze zu nehmen haben. Und je mehr wir gerade diese Schätze und Heilmittel in der Nähe der furchtbarsten vulkanischen Zerstörungen finden, um so gewißer sollen wir werden, daß der Schöpfer in allen Processen des ungeheueren irdischen Laboratoriums nichts präpariren wollte,

geschäft durch Cultur und noch mehr durch Cultus an ihr zu Ende führe; doch ist auch dieser treue, theure Mutterleib argen Schmerzen und Wehen unterworfen, wie wir an den Vulkanausbrüchen und an den Erdbeben sehen, gleichsam Nachwehen jener urgeschichtlichen „letzten und höchsten Kreißung", jenes „Durchbruchs aus der Tiefe", dessen Resultat die Entstehung des Menschengeschlechts, dieses vornehmsten Kindes der Erde, war*); doch gibt sich uns in derartigen, wenn auch noch so partialen und lokalen Revolutionen „eine schreckliche Sprache der Erde zu vernehmen, die ihren Mund aufthut und große Veränderung verkündigt" (nach Arnd, Wahres Christenthum, IV, 4, 37), eine Sprache, die auf jene letzte furchtbare σάλευσις nicht allein der Erde, sondern auch des Himmels weissagt, wodurch einst „das Bewegliche soll verändert werden, als das da gemacht ist, auf daß da bleibe das Unbewegliche" Hebr. 12, 26. 27; doch bedarf die Erde, bei aller ihrer mütterlichen Keimkraft und Fruchtbarkeit, um Korn, Most und Oel, und wie ihre schreienden Kinder alle heißen mögen, erhören zu können, daß sie „vom Himmel erhöret werde", und daß beide, der väterliche Himmel und die mütterliche Erde, von dem HErrn erhöret werden, der da „der rechte Vater ist über alles, was Kinder heißt im Himmel und auf Erden". Hos. 2, 22. 23; Eph. 3, 15**).

2. Im Besonderen und Einzelnen bethätigt die

---

als was seinen Kindern auf Erden zum Nutzen gereichen sollte". — Vgl. auch v. Humboldt, Kosmos, IV, S. 232 (nachdem er vorher von den Vulkanen, als den „Sicherheitsventilen der Erde" gehandelt): „Den kurzen und ungestümen Auswurfsphänomenen stellen wir hier zur Seite das große und friedliche Quellensystem der Erdrinde, wohlthätig das organische Leben anregend und erhaltend. Es gibt Jahrtausende lang dem Organismus zurück, was dem Luftkreise durch den niederfallenden Regen an Feuchtigkeit entzogen worden ist" u. s. w.

*) S. Lange, Pos. Dogm. S. 285; Hanne, Vorhöfe, III, S. 90.

**) Vgl. Joh. Arnd a. a. O.: „Wenn die Erde ohne Saft ist, so wollen die Gewächse gern Trinken haben von ihrer Mutter, d. i. von der Erde, wie ein Kind nach der Mutter schreit, wann's durstig ist". — Schubert, Spiegel der Natur, S. 4. 5 vergleicht speciell das Waßer einer die durstigen Erdenkinder stillenden „guten Hausmutter".

Erde ihre mütterliche Fürsorglichkeit durch eine, den jeweiligen verschiedenen Bedürfnissen der sie bewohnenden Nationen stets auf das Weiseste angepaßte Ausstattung ihrer einzelnen Theile und Länder mit den entsprechenden Naturerzeugnissen, also durch die durchgehends gewahrte höchst weise und vortreffliche Zweckmäßigkeit ihrer Organisation auch in der speciellen physischen Geographie. Die ganze Pflanzengeographie, gleicherweise wie die Oryctognosie und Geognosie sind fast unerschöpflich an Belegen für diese im Erdenleben offenbare teleologische Weisheit und Güte des göttlichen Herrn und Haushalters der Natur*). Die heißesten und waßerärmsten Theile der Tropengegenden sind auch die reichsten an jenen waßerbewahrenden Gewächsen, die, wie Tetracera potatoria (die Trinkgeschirrstaude), Phytocrene gigantea (der ostindische Riesenquellbaum), Nepenthes destillatoria (die ceylonische Destillirpflanze) und die Melocacten (melonenartigen Fackeldisteln) Südamerikas, die wunderbare Fähigkeit besitzen, die Waßerdämpfe der Luft in tropfbar flüßiges Waßer umzuwandeln und in schlauchartigen Behältnissen ihrer Blätter für lange Zeit zu bewahren, so daß durstige Wanderer und halbverschmachtete Thiere die willkommenste Erquickung durch sie finden**). Aber auch die sog. Eisblume in den dürren und öden Bergsteppen des innern Nordasiens muß manchem lechzenden Reisenden die auf weit und breit nicht zu entdeckende Waßerquelle ersetzen, gleichwie eine Flechte in der

---

*) Wir heben hier nur einige der hervorstechendsten Thatsachen andeutend hervor — wie denn überhaupt nur Geltendmachung der wichtigsten leitenden Gesichtspunkte, nicht Ausführung der einzelnen Gebiete und Thatbestände durch alle ihnen angehörige Momente und Instanzen hindurch das diesem „Entwurf einer Naturtheologie" entsprechende Verfahren sein kann, was ich hier noch einmal — und für allemal — in Erinnerung bringen zu müßen glaube. Vgl. Prolegg., C. IV, §. 37.

**) Vgl. Schubert a. a. O. S. 6. 7, wo zugleich auf mehrere, Erquickungen anderer Art spendenden Gewächse der Tropenzone hingewiesen ist: den amerikanischen Hoahyabaum, dessen junge Triebe, wenn durch Einschnitte geritzt, eine fette, als Rahm verwendbare Milchflüßigkeit von sich geben; den nahe verwandten Kuhbaum; die Oelpalmen (Elais und Alfonsia oleifera) und den Butterbaum Afrikas u. s. w. — Vgl. auch schon J. Ray, l'Exist. et la Sag. de Dieu etc., p. 244, wo unter andern auch ein Viscum caryophylloides auf Jamaika als merkwürdiges waßerbewahrendes Gewächs angeführt ist.

Altaigegend und der Kirghisensteppe (Lecanora esculenta, das sog. Erdbrot) ganze Menschen- und Viehheerden in Ermangelung von Brot ernähren muß. Bekannt ist die Wohlthätigkeit der tief unter dem Schnee der nordischen Länder verborgenen Rennthierflechte, und die Heilkräftigkeit des isländischen Mooses (Cetraria islandica), wie denn überhaupt der hohe Norden gegen die schweren Erkrankungen, die sein eisiges Klima so leicht herbeiführt, besonders treffliche und in großer Menge vorkommende Heilmittel hervorbringt, z. B. die Rhododendren Sibiriens, das Löffelkraut und andere Scorbutheilmittel auf Spitzbergen*). — Und nun die segenspendenden Gewächse der tropischen Länder, die den sie umwohnenden Menschen Alles in Allem gewähren: Speise, Trank, Schatten, Baumaterial, Stoff zu den unentbehrlichsten Geräthschaften u. s. w., wohin namentlich die Palmen und Musaceen (Pisangarten, Bananen) gehören, und der Brotfruchtbaum der Südseeinseln, von welchem vier Exemplare hinreichend sind, einen Menschen das ganze Jahr hindurch zu ernähren! — Aber nicht bloß für die Ernährung ihrer vernünftigen Bewohner sorgt die Erde, den jedesmaligen Bedürfnissen und klimatisch-topographischen Eigenthümlichkeiten ihrer einzelnen Länder entsprechend, mit der weisesten Güte, indem sie hierbei ebenso oft profus freigebig, als zurückhaltend und sparsam zu Werke geht: auch den höheren culturgeschichtlichen Aufgaben und Bestimmungen ihrer verschiedenen Völker weiß sie mit der größten Umsicht Rechnung zu tragen, indem sie ihnen theils durch mineralische Schätze mannichfaltiger Art, die sie ihnen aus ihrem unerschöpflich reichen Schooße darreicht, theils durch das orographisch-hydrographische Gepräge ihrer Oberfläche die Mittel bietet und den Weg zeigt, einer gottwohlgefälligen Erfüllung ihres Berufs in der culturhistorischen Entwicklung der Menschheit nachzustreben und immer näher zu kommen. Was wäre Aegypten ohne seinen Nilstrom und dessen jährliche Ueberschwemmungen, sowie ohne seine gewaltigen Granit- und Porphyrberge mit ihrem allen

*) S. Schubert, Geschichte der Seele, S. 25. — Auch J. Ray a. a. O. p. 128. 129, macht bereits auf das besonders häufige Vorkommen des Löffelkrauts in Ländern, die dem Scorbut besonders ausgesetzt seien, z. B. Dänemark, Friesland und Holland, als auf ein Zeichen specieller gütiger Vorsehung Gottes aufmerksam.

Stürmen der Jahrtausende trotzenden Baumaterial! Was wäre aus den erfindungsreichen, mit unternehmendem schlauem Handelsgeiste in das Weite strebenden Phöniciern geworden, ohne den cedernbewachsenen Libanon in ihrem Rücken und das einladende weitausgedehnte Mittelmeer vor ihren Blicken! Was aus den Griechen, ohne ihr insel- und busenreiches Meer einerseits, und ihren, mit dem üppigsten Reichthum der mannichfaltigsten Producte, wie sie ein heiteres, kunstsinniges, für Formenschönheit begeistertes Leben zu fördern geeignet waren, gesegneten Boden andrerseits; zumal ohne ihren Marmor von Paros! Was wäre England ohne seinen Reichthum an Eisen, Kupfer, Blei, Zinn, vor allem aber an Steinkohlen, diesem dunkel glänzenden Fossil, dem die englische Nation mehr als irgend einem anderen jener Produkte die Flügel der gewaltigen Dampfkraft verdankt, womit sie alle Meere und so viele Länder des Erdballs durchforschend, ausbeutend oder erobernd durchschweift hat!*) Und wie könnte Deutschland der Sitz des vorzugsweise auf philosophische Vermittelung aller irdischen Bildungselemente und auf geistige Beherrschung aller Nationen angewiesenen Volkes sein, ohne seine mittlere Lage im Herzen Europas, sein köstlich temperirtes Klima, sein gleichmäßiges Antheilhaben an den vornehmsten Repräsentanten alles dessen, was die gemäßigte Zone überhaupt nur utilitarisch oder ästhetisch Werthvolles hervorbringt! Wie könnte endlich überhaupt Europa der Heerd des naturverklärenden Culturlebens, der Ausgangspunkt einer — hoffen wir es, dereinst auch wahrhaft wiedergebärend auf sie einwirkenden, geistigen Erleuchtung und Civilisirung der ganzen Mensch-

---

*) „England allein baut alljährlich 60,000 Centner Zinn, mithin mehr denn 12 mal so viel als alle Länder des übrigen Europas zusammengenommen; überdieß 250,000 Ctr. Blei, was mehr als die Hälfte des ganzen europäischen Bleiertrages ist; an Kupfer 200,000 Ctr., an Eisen ein Drittel des ganzen europäischen Eisengewinnes, nämlich über 5 Millionen Ctr., an Galmei 50,000 Ctr.“ So Schubert, Spiegel der Natur, S. 113. — Hiezu kommen (laut S. 176): „alljährlich gegen 150 Mill. Ctr. an Steinkohlen, deren Werth auf 48 Mill. fl. geschätzt wird, und deren Gewinnung wie Versendung über 150,000 Menschen beschäftigt“; — die aber auch freilich, bei in gleich starkem Maaße fortbetriebenem Bergbau, nach muthmaßlicher Berechnung in etwa vierthalbhundert Jahren erschöpft sein würden.

heit sein, ohne sein überaus küstenreiches Areal mit seinen zahlreichen Buchten, Busen, Halbinseln und Inseln; ohne sein, um der geringen Zahl seiner thätigen Vulkane und der Seltenheit seiner Erdbeben willen verhältnismäßig in hohem Grade wohnliches und gesichertes Terrain*); ohne die schützende und wärmende Lage von Afrika im Süden, das mit seiner Sahara gleichsam den Ofen Europas bildet**); ohne „seine Gliederung und Meeresnähe an der westlichen Küste der alten Feste"; ohne „das eisfreie Meer, da, wo es sich gegen Norden ausdehnt; ohne den wärmenden Golfstrom, der sich von Südwesten her in die nördlichen Meere ergießt", und so manche andere physisch-geographische Bedingungen, durch deren weises Zusammentreffen uns unser warmes und gesundes Klima verschafft und verbürgt ist!***) — Und doch nöthigen auch hier wieder so manche Wahrnehmungen von Thatsachen der entgegengesetzten Art, so manche Beispiele von hoher Culturblüthe trotz der ungünstigsten Verhältnisse des Bodens und Klimas, und von langdauernder Versunkenheit in religiös-sittliches und physisch-sociales Elend trotz außerordentlicher Ergiebigkeit und verschwenderisch reicher Beschaffenheit der Landesnatur, — von allzu weit gehender und einseitiger Verfolgung der teleologischen Betrachtungsweise abzustehen und zugleich, auf Grund kosmologischer und ethiko-theologischer Argumentation, die in, mit und über den festgeregelten gesetzmäßigen Lebensverhältnissen des Erdballs und seiner Bewohner frei schaltende Hand der göttlichen Allmacht und Gerechtigkeit in ihren bald segenverbreitenden, bald streng vergeltenden Wirkungen anzuerkennen.

Anmerkung. Das zuletzt Bemerkte kann zugleich zur theilweisen Entkräftung des gegenüber unserer obigen teleologischen Erörterung möglichen Einwurfs dienen, daß die Menschen sich nach der klimatisch-topographischen Eigenthümlichkeit ihrer Wohnsitze bildeten, daß aber nicht umgekehrt die Boden- und Temperaturbeschaffenheit eines Erdtheils oder Landes dessen Bewohnern zu Liebe ihr eigenthümliches Gepräge erhielte. Dieser Einwand, offenbar wesentlich materialistischen Gepräges, muß durch gehörige Erwägung der überaus häufigen Fälle, wo einzelne Menschen, oder ganze Stämme und

---

*) Gegen die 53 Vulkane des amerikanischen Continents ist der kleine Vesuv, der einzige des continentalen Europas jedenfalls sehr wenig.

**) Schubert a. a. O. S. 370.

***) Humboldt, Kosm. I, S. 351.

Völker durch richtigen Gebrauch ihrer geistigen Kraft und Freiheit und unter besonderem göttlichem Segen, auch bei noch so widerwärtigem Verhalten ihres vaterländischen Klimas und Bodens, ein herrliches Geistesleben entfaltet haben, oder wo Misbrauch der Freiheit zu unwürdigem Herabsinken unter die in der Landesbeschaffenheit begründete Culturmöglichkeit und -fähigkeit ihrer selbst geführt hat, nothwendig wesentlich an seinem Gewichte verlieren. Die Erde im Ganzen, wie im Einzelnen, ist um der Menschen willen und nicht umgekehrt. Der Mensch ist kein Product der Bodenbeschaffenheit, kein Sklave des Wetters. Seine naturbearbeitende Cultur ist nicht, oder doch nur sehr theilweise, nach dem alten, schon von J. Ray (a. a. O. S. 423 ꝛc.) bekämpften, atheistischen Axiom entstanden: „que les choses ont fait les usages et non l'usage les choses“; dem nämlichen, was auch bereits Lucrez ausdrückte:

. . . . . „Nil ideo natum est in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natum est, id procreat usum“.

Das wahre Verhältnis ist vielmehr, wie Humboldt, Kosm. I, S. 384 es darstellt: „Wenn auch die Freiheit, mit welcher der Geist in glücklicher Ungebundenheit seine selbstgewählten Richtungen, unter ganz verschiedenartigen Einflüßen, stetig verfolgt, ihn der Erdenwelt mächtig zu entziehen strebt, so wird die Entfeßelung doch nie ganz vollbracht. Es bleibt etwas von dem, was den Naturanlagen aus Abstammung, dem Klima, der heiteren Himmelsbläue, oder einer trüben Dampfatmosphäre der Inselwelt zugehört“. Vgl. auch Lange, Pos. Dogmat. §. 31: Die Erde als Menschenerde, und §. 32: der Mensch als Erdenmensch; und hierselbst besonders S. 296: „Die irdischen Gebilde haben seine Zukunft vorbereitet, aber nicht herbeigeführt. Vielmehr ist seine Erscheinung an der Spitze der irdischen Wesen eine himmlische Offenbarung, eine unmittelbare Wirkung Gottes, welche sich an die irdischen Vermittelungen anknüpft. Er ist ein Kind des Himmels durch seine Seele“. — — Uebrigens muß hier noch erwähnt werden, daß ein bedeutender Ansatz zum speciellen Theile unsres obigen physisch-geographischen Beweises sich bei Minucius Felix, in der bereits im vorigen §. Anm. 2 erwähnten physikotheologischen Ausführung seines Octavius (p. 246 D) findet: „Nec universitati solummodo Deus, sed et partibus consulit. Britannia sole deficitur, sed circumfluentis maris tempore recreatur. Aegypti siccitatem temperat Nilus; colit Euphrates Mesopotamiam, pro imbribus pensans. Indus et serere Orientem dicitur et rigare“. —

§. 50. b) als oceanologischer (pontologischer, hydrographischer).

Das Meer mit seinem an großartigen und wunderbaren Erscheinungen so reichen Leben bietet eine solche Fülle bedeutsamer Hinweisungen auf das Dasein eines allweisen und allgütigen Schöpfers, daß es als Stätte und Rüstkammer einer besonderen Classe von Argumenten, die zusammengenommen einen hydrographi-

schen oder pontologischen (oceanologischen) Beweis ergeben, abgesondert behandelt zu werden verdient. Es heißt nicht umsonst in der physiko-theologisch so wichtigen Stelle Hiob 12, 8 gleich nach der Aufforderung, sich von der Erde belehren zu laßen: „und die Fische im Meere werden dir's erzählen"*); wie denn auch Hiob 38 der HErr, unmittelbar nachdem er V. 4—7 die Gründung der Erde erwähnt, sich auf die Erschaffung des Meeres als großartiges Zeichen seiner Allmacht beruft; vgl. Spr. 8, 29; Ps. 33, 7; 104, 9; Sir. 43, 25—27**). — Als höchst zweckvolle Schöpfung erweist sich der Ocean vor allem in seinem wohlthätigen Einfluße auf das Leben des Festlandes und die Bedürfnisse der Erdenbewohner. Wie trefflich kommt er den Geschäften und Verrichtungen der Küstenbewohner entgegen durch seine regelmäßige Abwechselung zwischen Ebbe und Fluth; wie unendlich wichtig für das ganze organische Leben sind die großartigen Massen der unaufhörlich von ihm auffsteigenden Dünste! Zur Mäßigung und beschränkenden Regulirung dieser Verdünstungen, namentlich zur Verhütung einer allzuraschen Verflüchtigung des Waßers in den tropischen Meeren und also auch allzu häufiger und starker atmosphärischer Niederschläge, dient wahrscheinlich hauptsächlich der Salzgehalt des Meeres, schwerlich zur Verhütung der Fäulnis der ungeheuren Waßermasse, welcher vielmehr die ewige Bewegung des Meeres entgegenwirkt. Und damit wiederum der Ocean, dieses „große Magazin für Alles, was das Waßer nur auflösen und von der Oberfläche der Continente mit sich herabführen kann", nicht immerfort salzhaltiger und dadurch letzlich ungeeignet werde, die zahllosen Schaaren seiner organischen Bewohner zu erhalten, ist die weise Einrichtung getroffen, daß diese Seegeschöpfe selbst ihrem

---

*) Das dritte Element einer vollständigen kosmologisch-teleologischen Argumentation, das in dieser Stelle angedeutet ist, das „Vieh und die Vögel unter dem Himmel" (V. 7) wird in unserem biologischen Beweise (Cap. 3) näher zur Sprache kommen.

**) Andeutungsweise verbindet das oceanologische Moment des physikotheologischen Beweises mit dem gäologischen auch Coccejus, Summa theol. c VIII, §. 80. 81. Vgl. Paley, II, p. 57: „Again: how close is the suitableness of the earth and sea to their several inhabitants, to the places of their appointed residence" etc.

flüßigen Elemente sein Uebermaaß an Salzgehalt entziehen und ans Land übertragen müßen, was theils durch den Guano (Mist) der unzähligen Schaaren von Seevögeln, theils durch die massenweise ans Ufer geworfenen Fische und Seetange, die überaus reich an salzigen Bestandtheilen sind, geschieht *). Und nun der beständige mildernde Einfluß, der im Ganzen und Einzelnen vom Meere auf die Temperatur der angrenzenden Länder ausgeht! Welche segensvolle Wirkung äußert nicht der Golfstrom, dessen Fluthen gerade in der heißen Sommerszeit dem Schooße des westindischen Meeres entquellen, um gerade dann erst, wo der bereits eingetretenen Winterkälte halber ein erwärmender Hauch ihnen am nöthigsten und wohlthuendsten geworden ist, die nordischen Gestade zu erreichen, — auf das Klima des nordwestlichen Europas, insbesondere Norwegens, das ihm so viel zu danken hat, und des britischen Inselreichs **); und wie großartig sinnvoll hinwiederum ist nicht die Einrichtung, daß der vom Südpol her kommende, kalte peruvianische Strom zunächst einen abkühlenden Einfluß auf die Küsten Chili's und Peru's äußern muß, um dann in seiner Fortsetzung in der nördlichen Hemisphäre, als japanischer Strom und nord-pacifische Driftströmung, wieder zur Erwärmung der Küsten des nordwestlichen Amerika, z. B. der Insel Sitcha, zu dienen ***). — An die mannichfaltigen Mittel und Stoffe zu erinnern, die der in dieser Hinsicht allenthalben gastliche Pontos dem Menschen zu seiner Ernährung darreicht, möchte fast trivial und unnöthig erscheinen, wären nicht auch in dieser Beziehung wieder die Verhältnisse so mancher von der Natur ihrer Länder — einsamer, unfruchtbarer Küsten oder Inseln; öder, unwirthbarer Gestade der kalten Zone, wie Island, Grönland u. s. w. — arg vernachläßig-

---

*) S. hierüber und überhaupt über den ganzen Gegenstand des vorliegenden §. die ebenso gediegene als anziehende Schrift von G. Hartwig: „das Leben des Meeres", 2te Aufl. Frankft. 1857; insbes. S. 24.

**) Hartwig a. a. O. S. 467. 468, der in Betreff dieser Erscheinung bemerkt: „Auch hieran erkennen wir, wie wunderbar die Natur (?!) die Mittel zu ihren Zwecken ordnet". —

***) Hartwig, S. 69 ꝛc. — Vgl. über den vom Meere ausgehenden temperaturmildernden Einfluß überhaupt auch Schubert, Spieg. d. Nat. S. 367—369.

ter und stiefmütterlich behandelter Völkerschaften, um der Art und Weise willen, wie das großmütterlich sorgende Meer (der Großvater Oceanos) sich der von Vater und Mutter verlaßenen Erdensöhne annimmt, in hohem Grade interessant und beachtenswerth*). — Wie liebevoll weise aber ist in dieser Welt der wogenden Salzfluthen auch für das Leben und Gedeihen der unendlich zahlreichen großen und kleinen Geschöpfe selber gesorgt, die sie — ein unermeßliches buntes Gewimmel — allenthalben, vom heißen Tropengürtel an bis zu den eisigen Polargegenden hin, in ihrem Schooße birgt. „Es ist die Frage, ob nicht eine größere Fülle von Gewächsen und Thieren im arctischen Meere wuchert und gedeiht, als unter den Fluthen der tropischen Zone. Nicht im heißen Erdgürtel verbergen sich die gigantischen Seepflanzen in der Tiefe; nicht dort wird man die riesigen Alarien mit ihren klafterlangen Blättern, die hundet Ellen langen Nereocysten, die breiten Thalassophyllen dichte submarine Waldungen bilden sehen, sondern in den Buchten und Canälen längs den Küsten und Untiefen des arctischen Meeres ..... Oft ist das Grönlandsmeer auf Tausende von Quadratmeilen von kleinen winzigen Medusen olivengrün gefärbt, deren Zahl in die Trillionen und Quadrillionen gehen mag. Unermeßliche Heere von Fischen halten sich in den Seetangdickichten auf, oder steigen alljährlich in die Flüße. Auf dieser Fülle des kleinsten und kleinen Lebens beruht die Existenz jener Legionen von Seevögeln, Robben, Walrossen und monströsen Cetaceen, welche alljährlich tausende von muthigen Jägern aus Europa und den Vereinigten Staaten nach den arctischen Meeren locken"**). Aehn-

*) Hartwig, S. 293 sagt: „Wie schlecht würde es um den Eskimo stehen, wenn er nur allein von dem, was die stiefmütterliche Erde hervorbringt, leben sollte, wenn nicht das Meer mit seinen Robben und Walrossen, seinen Cetaceen und Fischen für die Bedürfnisse seines unersättlichen Magens sorgte?" — Ueber Island insbesondere vgl. die Schrift desselben Verfaßers: Der hohe Norden, S. 433: Die feste Erde ist zu arm an Producten, als daß sie auch die geringe Bevölkerung von 50,000 Seelen das ganze Jahr ernähren könnte, und schlecht würde es um Island stehen, wenn nicht das Meer mit seinen unerschöpflichen Gaben dem Mangel an Getreide und an Kartoffeln nachhülfe". —

**) Worte Hartwig's, d. h. Norden, S. 41, Vgl. ebendas. S. 281 eine prachtvolle Schilderung von dem üppig reichen und großartigen Thierleben und Pflanzenleben des Behringsmeeres.

lich ist's in den umnebelten, niemals thauenden Eismassen der Südpolargegenden, wo Capitän Roß auf seiner antarctischen Reise „unter 78 Gr. 10 Min. südl. Breite aus den Stücken des herumschwimmenden Eises über 15 Arten kleiner mikroscopischer Thierlein mit kieselhaltigen Schalen auffischte. In einigen derselben ließen die grünlichen Eierstöcke keinen Zweifel darüber, daß die Thiere nicht etwa zu den längst gestorbenen, sondern zu den noch lebenden Wesen, zu den fortwährenden Bewohnern der kältesten Zone der Erde gehörten" *). —

Neben dem Wohlgeordneten, Zweckmäßigen und Segensvollen bietet das Leben des Meeres auch des Irregulären, Schreckhaften und aller menschlichen Vorsicht und Berechnung spottenden Unheilvollen so überaus viel, daß auch jetzt noch, bei so sehr fortgeschrittener Nautik, Erd- und Windkunde, die große Salzfluth den Character eines höchst trügerischen und unzuverläßigen Elements behält, dessen wechselvolles Verhalten felsenfestes Vertrauen auf Den, der Wind und Wellen gebietet, ebenso unentbehrlich macht, als die immer von Neuem auf ihm wiederkehrenden Unglücksfälle zur Demüthigung unter Seine gewaltige Hand und zur willigen Anerkennung Seines unerforschlichen, aber gerechten Waltens nöthigen. Man denke an die, ihrer größeren Zahl nach sicherlich nicht mit Bestimmtheit vorauszuwißenden Stürme und Orcane, an Seebeben, treibende, alles zermalmende Eisberge, Waßerhosen, periodisch wiederkehrende, aber nicht an bestimmte Stellen gebundene Strudel, wie die bei den Orcaden; endlich auch an die Springfluthen, von denen zwar Humboldt (Kosm. Bd. I, S. 325) sagt, „daß Laplace's vollendete Theorie der Ebbe und Fluth es möglich gemacht habe, in unseren astronomischen Ephemeriden die Höhe der bei jedem Neu- und Vollmonde zu erwartenden Springfluthen vorherzuverkündigen und so die Küstenbewohner auf die eintretende, besonders bei der Mondnähe noch vermehrte Gefahr aufmerksam zu machen", die indessen des Irregulären, durch andere Erscheinungen, als die bis jetzt in unserem Berechnungskreiße liegenden, Bedingten noch überaus viel bieten müßen, da sonst ein in allen Gebieten der oceanischen Naturkunde vortrefflich unterrichteter,

*) Schubert, Spieg. d. Nat. S. 375.

selbst am Meeresstrande lebender Beobachter*) schwerlich würde schreiben können: „Doch läßt sich dieses (das Eintreten der bedeutendsten Springfluthen) immer nur bis zu einem gewißen Punkte bestimmen, da die Fluthhöhe nicht allein von der Anziehung der Himmelskörper, sondern auch von den zufälligen Einwirkungen des Windes (dessen Launen alle Berechnungen verspotten) und des Luftdruckes abhängt. So hat, was letzteren betrifft, Herr Walker an den Küsten von Cornwall und Devonshire die Beobachtung gemacht, daß wenn der Barometer um einen Zoll fällt, das Niveau des Meeres 16 Zoll höher steigt, als sonst der Fall gewesen wäre. — Sehr schnelle Veränderungen im Luftdruck bewirken sogar ein Steigen oder Fallen des Meeres im Verhältnis von 20 Zoll des Waßers zu einem Zoll des Mercurs im Barometer".

Zweites Capitel.

Der meteorologische Beweis.

---

§. 51. a) als hydro-meteorologischer. (Regen, Schnee und Eis u. s. w.)

Sind wir schon am Schluße des vorigen Kapitels, bei Besprechung der außerordentlichen und revolutionären Erscheinungen des oceanischen Lebens, genöthigt gewesen, auf das — wenigstens relativ und augenscheinlich — unmittelbare Walten des allein weisen und gerechten Weltregierers zu verweisen, so werden wir jetzt, wo wir das geheimnisvolle „Mittelreich der Meteore", diese wunderbare „Welt der Atmosphärilien und des Lichts" betreten, noch viel öfter die Nöthigung empfinden, die Unerforschlichkeit der Wege und Unbegreiflichkeit der Gerichte Dessen einzugestehen, der

*) Hartwig, das Leben d. Meeres, S. 45.

selber gesagt hat: „So viel der Himmel höher ist, denn die Erde, so sind auch meine Wege höher, denn euere Wege und meine Gedanken, denn euere Gedanken“. — Soviel ist zunächst klar, daß, wenn die Einwirkung der Erde auf das Leben ihrer Geschöpfe im Allgemeinen den Character mütterlich gebärender und pflegender Fürsorge trägt (und, wenn man will, die des Meeres den Character eines großmütterlichen Waltens), die kosmisch-atmosphärischen Einflüße des Himmels, als Stätte der Wettererscheinungen und -veränderungen, im Wesentlichen den Eindruck eines väterlich bildenden, züchtigenden oder segnenden Waltens gewähren*). Es ist Thatsache, daß schon auf dem Standpunkte des natürlichen Gottesbewußtseins das göttliche Subject der Wettererscheinungen und speciell der Urheber des Regens, oder auch der personificirte Regen selber, fast immer als väterliche Macht, die bald freundlich segnet, bald unerbittlich streng zurückhält, vorgestellt wird. Mit dieser Anschauung stimmt die hl. Schrift im Wesentlichen überein. Der Vater im Himmel ist's, der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45), der sich nicht unbezeugt gelaßen, sondern vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben (Apg. 14, 17). Er ist „des Regens Vater; Er hat die Tropfen des Thaues gezeugt; aus seinem Leibe ist das Eis hervorgegangen und Er hat den Reif unter dem Himmel gezeuget, daß das Waßer verborgen wird wie unter Steinen und die Tiefe oben gestehet“. (Hiob 38, 28—30) Vgl. Hiob 36, 27. 28; Ps. 147, 8. — Er gibt den Regen zu seiner Zeit, 3. Mos. 26, 4; Frühregen und Spatregen, Jerem. 5, 24; vgl. Jes. 30, 23; Ezech. 34, 26; Zach. 10, 1. Zu ihm betet Jeremias K. 14, V. 22: „Es ist ja doch unter der Heiden Götzen keiner, der Regen könnte geben; so kann auch der Himmel nicht regnen. Du bist ja doch der HErr, unser Gott, auf den wir hoffen; denn Du kannst solches

*) Diese Anschauung vertritt auch Schubert, wenn er, Spiegel d. Nat. S. 439, sagt: „Je weiter wir von dem jetzigen Bestand der irdischen Körperwelt hinaufwärts und zurück zu ihrem Ursprung gehen, desto mächtiger sehen wir den väterlich formenden Einfluß der kosmischen Naturkräfte (Licht, Wärme, klimatische Erscheinungen u. s. w.) an den mütterlich bildenden der irdischen Elemente sich bezeugen“. — Vgl. Theod. Rohmer, Gott u. s. Schöpfung, S. 88.

alles thun". (Aehnlich im Brief des Jeremias im Buche Baruch, Kap. 6, V. 52.) Der unpersönliche Ausdruck: „es regnet" findet sich verhältnismäßig sehr selten im Grundtexte der Schrift; genau genommen nur Jacobi 5, 17: οὐκ ἔβρεξεν; denn Jerem. 14, 4; 1. Mos. 7, 11. 12 ist im Hebräischen die umschreibende Redensart הָיָה גֶּשֶׁם gebraucht*). Gott läßt regnen (הִמְטִיר), 1. Mos. 2, 5; 7, 4; 2. Mos. 9, 18. 24 (Hagel auf Aegypten); 1. Kön. 18, 1. Er gebietet den Wolken, daß sie regnen, Ps. 78, 23; Jes. 5, 6. Aus dem Himmel, seiner guten Schatzkammer (אוֹצָר), gibt er den Regen heraus, 5. Mos. 28, 12**); oder aus den Fenstern des Himmels, 1. Mos. 7, 11; 2. Kön. 7, 2. 19; Mal. 3, 10; vgl. Jes. 24, 18 (die Gitter in der Höhe); Ps. 78, 23 (die Thüren des Himmels). Anhaltende Dürre und Regenmangel ist daher göttlich gewirkter Verschluß des Himmels, ein bezeichnendes Symbol der Strenge und Härte, s. 5. Mos. 11, 17; 1. Kön. 8, 35; 2. Chron. 6, 26; Hagg. 1, 10. Ja, wie Eisen will Gott den Himmel seiner ungehorsamen Kinder machen und ihre Erde wie Erz, 3. Mos. 26, 19; 5. Mos. 28, 23. — So bezeugt die Schrift, und schon das mehr oder weniger unbewußte Leben unserer unmittelbaren Gemüthseindrücke bekräftigt ihr Zeugnis als wahr, — dann, wann lang anhaltende Dürre, vor der alle Gefilde verschmachten und Brunnen vertrocknen, unwillkürlich die Vorstellungen der Strenge und des Sich nicht erbarmenwollens in uns wach ruft; und hinwiederum, wenn ein erquickender Regen, der die matten Gefilde erquickt, sofort auch auf unsere Gefühle einen erquickenden, neu belebenden Einfluß ausübt und uns das Schiller'sche:

---

*) Auch Luc. 17, 29 ist Subject zu ἔβρεξεν sicher ὁ θεός, das ja auch das folgende ἀπώλεσεν regiert. Nur Ps. 50, 3 (es stürmt sehr, נִשְׂעֲרָה מְאֹד) findet sich ein eine Wettererscheinung bezeichnendes Verbum im Hebr. wirklich impersonell gebraucht. Ein bedeutsamer Fingerzeig für das, was wir von den Witterungsvorgängen halten sollen, liegt jedenfalls in diesem seltenen Vorkommen jener unpersönlichen Ausdrücke in der Sprache der Schrift. Vgl. unten §. 53. —

**) Auch Schatzkammern des Schnees und Hagels werden erwähnt, Hiob 38, 22; desgl. des Windes, Ps. 135, 7; Jerem. 10, 13. 51, 16 (wo Luther übersetzt hat: Er läßt den Wind kommen aus heimlichen Oertern.).

„Aus der Wolke
Strömt der Regen
Quillt der Segen"

in den Sinn ruft. Wiewohl heftige und anhaltende Regen, ebenso wie schon bloße dichte und schwere Wolkenmassen, die immer einen niederdrückenden Einfluß auf das menschliche Gemüth üben werden, auch Unheilvolles und Zorn bedeuten und verkünden können: s. Jes. 30, 30; Ezech. 13, 11. 13; 38, 9. 16. 22; Matth. 7, 25; Pred. Sal. 12, 2: „da die Wolken wieder kommen nach dem Regen", was nach Luther's Erklärung hier so viel heißt, als: „da eine Trübsal nach der andern, ein Unglück über das andere, ein Wetter über das andere kommt". Noch mehr gilt dieß vom Hagel, diesem biblischen Hauptsymbol göttlicher Strafgerichte (Hiob 38, 22. 23; Ps. 18, 13. 14; Jes. 28, 2. 17; 32, 19; Ezech. 13, 11. 13; 38, 22; Offenb. 8, 7; 11, 19; 16, 21), gleichsam ungeheuren Batterien und Kleingewehrfeuer-Salven, die der Höchste losbrennen läßt. Nicht minder sind Eis, Reif und Schnee häufig erwähnte Beweise der göttlichen Wundermacht, und zwar dieß nicht bloß wegen ihrer großen Masse („Er gibt Schnee wie Wolle und Reif wie Asche", Ps. 147, 16; vgl. Sir. 43, 21: Reif wie Salz, und V. 19: Schneeflocken wie Heuschrecken) oder wegen der Härte und Festigkeit des Eises (Hiob 38, 30: das Eis einem harten Stein verglichen, unter welchem die Waßer sich verbergen; Sir. 43, 21. 22: Eiszapfen mit scharfen Spitzen an Stöcken, und die Eisdecke mit einem Harnisch verglichen, den Gott dem Waßer anzieht): sondern auch wegen ihrer Kälte, um deren willen das Eis Sinnbild der Sünde ist (Sir. 3, 17) und alle diese Wirkungen des Frosts überhaupt zu Bildern des göttlichen Zornes geeignet sind: s. bes. Zach. 14, 6. — Denn wie das Aufthauen der Schneemassen des Libanon Folge des göttlichen Befehls und Wirkung des wärmenden Hauchs seines Mundes ist: Jerem. 18, 16; Ps. 147, 18: so „kommt von seinem Odem auch Frost", Hiob 37, 10; er beherrscht den Mittag, von wannen die Wetter kommen, wie die Mitternacht, den Sitz der Kälte Vs. 9. Die Winterkälte ist ein schon dem natürlichen und unmittelbaren Bewußtsein der menschlichen Seele ahnungsweise aufgehendes Sinnbild der Strenge Gottes, des Starken und Eifrigen; sie zeigt, wie sich derselbe zuweilen von seinen Creaturen zurückzieht, sie

sich selber überlaßend, damit sie das schauerliche Gefühl der Gottferne und der Gottverlaßenheit einmal inne werden. Und dennoch — wie rasch geht diese Zeit harter Drohung und Züchtigung vorüber (in den meisten bewohnten Ländern der Erde wenigstens), um unter dem täglich erstarkenden Einfluße des Himmelslichtes aufs Neue der herzerquickenden Frühlingszeit und alsbald der herzzerschmelzenden Wärmegluth des Sommers, dieses „großgewachsenen Frühlings", Platz zu machen. Welch ein liebliches und ergreifendes Bild der auf den kurzen Augenblick des Zornes folgenden ewigen Gnade und Erbarmung (Jes. 54, 8) liegt doch in dieser alljährlich wiederkehrenden Folge der drei milden Jahreszeiten nach der Strenge des Winters; zumal im Schmelzen des Schnees, im Aufthauen des Eises, in dem ganzen Hervorgeborenwerden des Lenzes, dieses „schlummernden Säuglings", aus dem Schooße der todtenartig starren, weiß verhüllten Mutter Erde!*) Wahrlich, jene schauerliche, nicht enden wollende Nordpolarnacht mit ihrer alles zerbersten machenden Kälte (Ps. 147, 17: „Wer kann bleiben vor seinem Frost?"), sie muß auf jedes nicht ganz der Offenbarungswahrheit entfremdete, nicht ganz von christlichen Ideen entleerte Herz, das sie zu erleben bekommt, den Eindruck eines unmittelbaren, göttlich gewirkten Gleichnisses jenes σκότος ἐξώτερον mit seinem Heulen und Zähneklappen (Matth. 8, 12; 22, 13) hervorbringen. Vgl. schon §. 37, S. 240.

Anmerkung. Darin, daß schon die Sprache und Ausdrucksweise, wie die Mythologie der meisten Naturvölker der Erde den unmittelbaren Zusammenhang der Witterungsphänomene, insbesondere der Vorgänge am Wolken- und Regenhimmel, mit dem religiösen Bewußtsein der Menschen darthut, liegt die Verwandtschaft unseres meteorologischen Beweises mit dem argumentum ethico-theologicum und dem e consensu gentium zu Tage. Nicht bloß die Völker des heißen, nach Erquickung durch Regen lechzenden Afrika sind es, die die Begriffe Gott und Wetter (so die Aschantees auf der Goldküste) oder Gott und Regen (so z. B. die Neger von Accra, bei denen „Jongmaa" so viel als Gott, oder auch als Regen bedeutet — s. Basler Missionsmagazin, Jahrgang 1837, S. 559) identificiren, und bei denen magische

*) S. B. Goltz, Buch der Kindheit, S. 101 ꝛc., wo überhaupt schöne und tiefsinnige Bemerkungen über die „in allen Naturerscheinungen und ihren elementaren Processen, in Wind und Wetter, in jeder Tages- und Jahreszeit, in der unmerklichsten Witterungsveränderung liegende göttliche Symbolik" zu finden sind.

Regenmacherei und Gottesdienst gleichsam eins sind (so besonders bei den Kaffern, auch bei den Betschuanen, deren einzige Priester die Regendoctoren sind, und deren Sprache zur Bezeichnung eines göttlichen Segens nur das Eine Wort „Pulo", Regen, bietet — s. Basler Magazin, Jahrgang 1829, S. 264. 267. 298; Jahrgang 1858, S. 141): auch Bewohnern des eisigen Nordens, wie den Samojeden (deren höchster Gott Num oder Jlibeambaertje, d. i. „Hüter des Viehstands", nur Wettergott, Urheber von Regen, Wind, Schnee, Gewittern u. s. w. ist — s. Hartwig, der hohe Norden, S. 127) fallen jene Begriffe aufs Nächste zusammen. Bekannt ist, daß auch die Chinesen das Wort Gott nicht anders bezeichnen können, als mit „Tien", Himmel. Man denke auch an die wahrscheinliche Grundbedeutung des lateinischen Juppiter oder Diespiter (vgl. sub Jove, was so viel als sub divo, unter freiem Himmel, ist); an den Ζεύς oder Δεύς der alten Griechen und seine Beinamen αἴθριος, βρονταῖος, ἀστραπαῖος und ὑέτιος (Creuzer, Symbolik, II, S. 539); an den Donar der alten Germanen, von dessen Namen Grimm sagt: „Donner, Blitz und Regen gehen unter allen Naturerscheinungen vorzugsweise von Gott aus, sie werden als seine Handlung, sein Geschäft angesehen" (Deutsche Mythologie, S. 113); an den Perkun der Litthauer; den Pitkäinen oder Ukko der Finnen u. s. w. Vgl. überhaupt Grimm, S. 113—120.

§. 52. b) als pyro-meteorologischer. (Gewitter, feurige Meteore, Regenbogen.)

Eine noch viel vernehmlichere Sprache, als die Wolken und ihre Ergüße, als die Kälte und ihre Wirkungen, redet zum unmittelbaren Gottesbewußtsein des menschlichen Gemüthes das Gewitter sammt den es begleitenden und ihm verwandten Erscheinungen. Die Gewitter sind colossale Aeußerungen und Anzeichen des Naheseins Gottes, vermittelt durch das geheimnisvolle Gebiet der atmosphärischen Electricität. Anders als die im Nordlichte in Erscheinung tretenden magnetischen Ungewitter, oder auch als die bei vulkanischen Eruptionen unter wirklichem Blitz und Donner bisweilen statthabenden vulkanischen Gewitter*), trägt das electrische Ungewitter einen mehr als bloß tellurischen Character: in ihm ragt das siderische Leben, ragt der Sonne Feuerglanz und „Donnergang" unmittelbarer und gewaltiger in unser Erdenleben herein, als in irgend einer ihrer gewöhnlichen Wirkungen, wennschon auch diese trotz ihres sanften Ganges mächtig umschaffend, belebend, oder auch zerstörend auftreten. Der sonnenhafte Ursprung

*) S. über diese merkwürdige Erscheinung Kosmos, Bd. I, S. 244.

des Gewitters liegt nicht bloß in dem Wesen des Blitzes zu Tage, — dieses löwenartig starken Himmelssohnes und doch dabei dieses „Vaters des Lichts“ *): er erhellt auch schon daraus, daß nur bei hohem Sonnenstande im Sommer Gewitter etwas Gewöhnliches sind, wiewohl der Allmächtige, Alldurchdringende auch mitten im Winter seine Blitze auszusenden und seinen Donner vernehmen zu laßen vermag **). Daher ist der Blitz in der Bilderspraċhe der Schrift ein Hauptsinnbild sowohl der Schnelligkeit überhaupt (Nah. 2, 5 fahren die Wagen der Niniviten daher gleich Blitzen; vgl. die freilich zunächst nur den weithin blin-

*) S. Baader's herrliche Schrift: Ueber den Blitz als Vater des Lichts, im 2ten Bande der Gesammtausgabe seiner Werke, und vgl. hier besonders S. 42: „Auch der dumpfeste Sinn ahnet im Blitze die fürchterlich erhabene, weltenrichtende Gewalt, entgegen der segnenden Charis, die uns im Lichte anspricht (man vgl. die Manifestation auf Horeb mit jener auf Thabor), indem jener den strafenden und rächenden Ein- und Austritt eines höheren Princips in und aus einem niedrigeren Systeme bezeichnet, wie hingegen das Licht die freundliche Herunterlaßung und Einverleibung des Höheren ins Niedrigere, zugleich mit der Erhebung (Emporhaltung) des letzteren anzeigt. Amor descendendo elevat!“ — S. 44 sodann vergleicht Baader den Blitz ausdrücklich einem Löwen: „Blitz (Feuer) und Licht, Vater und Sohn, zeigen sich sohin überall als zwei, und doch wieder zugleich als einer und derselbe; und so wie das Lamm das Löwenherz, so trägt hinwiederum der Löwe das Lammherz in sich“. — Vgl. Fermenta cogn. III, 1, wo es von der gewaltigen Wirkung des Blitzes heißt: „Eine furchtbare Macht, welche überall in der äußeren Natur, wie ein schlummernder, oder vielmehr lauernder Löwe zu ruhen scheint (Ignis ubique latet) und dessen, als gleichsam des Weltgerichtsfeuers, leichte Aufschreckbarkeit den Menschen wie das Vieh mit geheimem Entsetzen und Grauen erfüllt“.

**) Schubert, Spiegel der Natur, S. 298: „In den eigentlichen Wintermonaten, vom November bis zum Februar, gehören die Gewitter zu den sehr seltenen Erscheinungen .... Auch im October und im März ereignen sich nur wenige. Im April sind sie schon, ein Jahr ins andere gerechnet, 5mal häufiger als im März, im Mai ist ihr Vorkommen mehr denn doppelt, im Juni mehr denn 3mal, im Juli fast 4mal, im August mehr denn 3mal häufiger als im April, dagegen sinkt ihre Zahl im Sepetmber fast wieder zu der im April herunter.... Man hat selbst noch unter dem 75ten Grad nördlicher Breite, in dem Klima von Neu-Sibirien und Spitzbergen heftige Gewitter beobachtet“. —

kenden Glanz hervorhebenden Ausdrücke: blitzende Lanze, Nah. 3, 3 und Blitz des Schwertes, Hiob, 20, 25; Ezech. 21, 10), als insbesondere der göttlichen Allgegenwart, Hiob, 36, 30, wie denn der wiederkommende Menschensohn wie ein Blitz, der da scheinet vom Aufgang bis zum Niedergang (von Osten bis zum Westen, das ganze Himmelsrund in einem Momente erhellend) zu kommen verheißt (Matth. 24, 27; Luc. 17, 24); und des Allmächtigen richterliches Walten ebenfalls durch die Bilder vom blitzenden Schwerte (5. Mos. 32, 41), Spieße (Hab. 3, 11) und von Blitzen als seinen Pfeilen (Ps. 18, 15; Zach. 9, 14) dargestellt wird. Vgl. auch Ezech. 1, 24. 25, wo die vier Thiere der ezechielischen Vision als leuchtend wie Blitze, rauschend wie große Waßer und Donner erregend (beim Senken ihrer Flügel) geschildert werden, und Offenb. 4, 5: Blitze, Stimmen und Donner gehen von Gottes Thron aus. — Der Donner aber ist nach der ganzen hl. Schrift, welcher auch hier wiederum das unmittelbare religiöse Empfindungs- und Bewußtseinsleben entspricht, die natürlich vernehmbar gewordene Stimme Gottes, die unmittelbare Kundgebung und Verlautbarung seiner Sprache als Ausdrucks seiner göttlichen Gedanken, Empfindungen und seines Willens. So schildert ihn vor allem der 29te Psalm, Vers 3—9, in großartiger Aufzählung der Wirkungen dieser Gottesstimme auf die Waßer, die Berge, die Wälder, die Wüste und deren Bewohner; so Ps. 18, 14; 68, 34; 77, 19; Hiob 37, 2—5; 40, 9; Jes. 29, 6; 30, 30. 31; Jer. 10, 13; Joel 2, 11. Selbst Pharao nennt 2. Mos. 9, 28 den Donner „Stimmen Gottes" (קוֹלוֹת אֱלֹהִים). Ueberall ist es Gott, der donnert, Ps. 29, 3; Hiob 40, 9; 1. Sam. 2,10; 7, 10; Sir. 46, 20. Auch wo er in Menschenworten etwas vom Himmel hernieder redet, wie zu seinem Sohne, lautet dasselbe donnerartig: s. Joh. 12, 28. 29. Daher fragt Hiob, C. 26, 14: „Wer will den Donner seiner Allmacht verstehen?" Daher vergleicht sich der Donner dem Brüllen eines zornigen Löwen: Joel 2, 11; 4, 16; Am. 1, 2; Hos. 11, 10; Jerem. 25, 30; Hiob 37, 4. — Verbunden mit dem Donner, wennschon deutlich von ihm unterschieden, erscheint zuweilen in Schilderungen großartiger heilsgeschichtlicher Acte, namentlich der sinaitischen Gesetzgebung (2. Mos. 19, 16. 19; Hebr. 12, 29; vgl. Zach. 9, 14) der Posaunenschall (קוֹל שׁוֹפָר), oder auch mäch-

tige, majestätische Stimmen (φωναί) anderer Art, wie solche in den Schilderungen eschatologischer Scenen Offenb. 4, 5; 8, 5; 11, 19 (vgl. auch 11, 15) neben βρονταί, ἀστραπαί u. s. w. erwähnt werden. Man darf wohl bei diesen, vom Donner verschiedenen und doch mit ihm zusammenwirkenden und gleich ihm als göttliche Kundgebungen imposanter Art erwähnten Stimmen sich jener mannichfaltigen, ihrem Wesen und Ursprunge nach großentheils noch nicht sattsam aufgeklärten, seltneren Naturtöne erinnern, die, wie etwa die „Teufelsstimmen" auf Ceylon, die seltsamen Detonationen auf der dalmatischen Insel Melleda und auf dem Dschibbel Nakus oder Glockenberg am Sinai in Arabien, oder die „bramidos y truenos subterraneos" (Gebrülle und unterirdische Donner) von Guanaxato in Mexiko im Jahre 1784, erhabene und symbolisch bedeutsame natürliche Analoga zu jenen außerordentlichen und wunderbaren Gottesstimmen bildend, die Seele eines jeden Beobachters mit Grauen und unheimlichen Empfindungen, das Gemüth des christlich ernsten Zeugen aber mit Ahnungen des nahen Weltgerichtes zu erfüllen geeignet sind*). —

Eine Weißagung auf die letzte Posaune (1. Cor. 15, 52; 1. Theß. 4, 16) und die blitzartige Zukunft des Menschensohnes (s. oben); eine der handgreiflichsten und unmittelbarsten Versinnbildlichungen des „zukünftigen Zorns" (Matth. 3, 7), der vom Himmel herab geoffenbart werden wird (Röm. 1, 18), ist und bleibt jedes Gewitter, so lange der gegenwärtige Weltlauf dauert. Man darf wohl sogar in dem chemisch-electrischen Processe der Entzündung der beiden, die Hauptfactoren der athmospärischen Luft bildenden Gase, des Sauerstoffs und des Waßerstoffs, welcher jedem Gewitter zu Grunde liegt, ein Bild des in jedem größeren Ge-

*) S. über diese ungewöhnlichen und schwer erklärlichen Lautphänomene überhaupt die übersichtliche Zusammenstellung bei Menzel, Naturkunde, I, S. 275, und die eingehendere, aber etwas sehr skeptische Untersuchung von Schleiden in den Studien. — Ueber die ceylonischen Geister- oder Teufelsstimmen insbesondere vgl. noch Schubert, Parabeln, S. 299, wo dieselben auf electrische Erregungen der Luft zurückgeführt werden. — Ueber die bramidos und ähnliche, auch schon von den Alten gekannte, unterirdische Laute ohne Erdstöße oder äußerlich sichtbare vulkanische Umwälzungen s. Humboldt, Kosm. I, S. 216 ꝛc. 444.

richtsacte Gottes erfolgenden sieghaften Streits der reinen Himmelsmächte wider die unsauberen Geisteswesen in der Luft; eine unmittelbare plastische Versinnlichung der gewaltsamen Hinwegreinigung dieser gottfeindlichen Potenzen, des blitzartigen Sturzes des Satans vom Himmel finden (Eph. 2, 2; Luc. 10, 18)*). Jedenfalls erscheint in der Schrift das Gewitter immer wiederholt als Aeußerung und Sinnbild der göttlichen Strafgerechtigkeit; z. B. 1. Sam. 2, 10; Jes. 29, 6; 30, 30; Jer. 23, 19; 30, 23; Zach. 9, 14; Ps. 77, 17—19; 97, 2—5; Weish. 5, 21—23; Offenb. 8, 5; 16, 18—21, und ganz besonders Offenb. 10, 3. 4, wo die sieben Donner als die furchtbarste und zugleich geheimnißvollste der apokalyptischen Siebenheiten göttlicher Gerichte bezeichnet sind.

Von weiteren feurigen Lufterscheinungen außer dem Gewitter kommt besonders das Nordlicht in Betracht, dieses „magnetische Ungewitter", eine Erscheinung wesentlich tellurischen Ursprungs (daher „Erdlicht"), gleichsam ein grandioses und doch liebliches phantastisches Traumgesicht von der fernen Himmelsherrlichkeit der Sonne, das die in den langen und tiefen Schlaf der eisigen Nordpolarnacht versunkene Erde wie nachtwandelnd in den weiten Weltraum hinaus projicirt, das aber doch auch so zugleich eine Gabe des Himmels ist, für sie und für ihre Bewohner: vielleicht jenes „von Norden kommende Gold" aus Gottes reicher Schatzkammer, dessen Elihu, Hiob 37, 22, gedenkt**). —

*) So thut wenigstens andeutungsweise Baader a. a. O. (Band II, S. 40. 41).

**) Von donnerndem, praßelndem oder knisterndem Geräusche ist das Polarlicht nach neueren Beobachtungen nicht unmittelbar begleitet: vielmehr sind derartige Laute, die sich etwa gleichzeitig vernehmen laßen, wohl als vom Bersten näherer oder fernerer Eismassen vor Frost herrührend zu betrachten. S. Hartwig, Leben des Meers, S. 40; Humboldt, I, S. 199 2c.; Schubert, Spieg. S. 340 2c., welche letzteren auch darauf aufmerksam machen, daß „die Wirksamkeit dieser magnetischen Gewitter eine unvergleichbar viel weiter gehende sei, als die der electrischen, und sich oft über Tausende von Meilen, über ganze Welttheile und Erdhälften ausdehne". Für die Möglichkeit, daß Nordpolarlichter auch in Palästina und den benachbarten Ländern gesehen werden, spricht die von Humboldt, I, S. 202, constatirte Thatsache, daß man zuweilen sogar in der Tropenzone welche beobachtet habe.

Von sonstigen glänzenden Lufterscheinungen, als Zodiakallicht, Sternschnuppen, Feuerkugeln, Cometen u. s. w. geschieht in der Schrift keine ausdrückliche Erwähnung. Daß es aber ihrem Geiste und ihrer Grundanschauung entspricht, in allem diesem göttliche Zeichen und Aeußerungen bald zürnender, bald gnadenvoller weltregierender Thätigkeit des HErrn zu erblicken, ist klar*). Außer den absolut wunderbaren und außerordentlichen Erscheinungen feuriger oder lichtheller Wolken, wie sie zur Versichtbarung des in heilsgeschichtlicher Wirksamkeit begriffenen Jehova (2. Mos. 13, 21. 22; 14, 19 ff.; 16, 10; 40, 34—38; 4. Mos. 9, 15 ff.; sodann 1. Kön. 8, 10 bei der Tempeleinweihung), oder bei der Verklärung Christi, Matth. 17, 5, vorkommen, gedenkt die Schrift nur noch des mild leuchtenden, in sanft gebrochenem Lichte erglänzenden Regenbogens, dieses in heilsgeschichtlich so bedeutsamer Weise zwischen Naturreich und Gnadenreich die Brücke bildenden und zugleich auf das einst zu vollendende Herrlichkeitsreich weissagenden Sinnbilds, das nach 1. Mos. 9, 12—14 uns immer wieder daran erinnern soll, wie der Gott im Himmel ein Gott des Friedens und der Wunder ist, der auch die unheilvollsten und gefahrdrohendsten Wetter von den Seinen abzuwenden und als treuer Bundesgott seine Gemeinde nach aller zeitlichen und leichten Trübsal ihrer Verklärung zum Schauen Seiner Herrlichkeit entgegenzuführen willig ist. Die symbolische Bedeutsamkeit des Regenbogens als Zeichens der göttlichen Bundschließung beruht

— Von den tropischen Auffaßungen des זָהָב מִצָּפוֹן in der oben citirten Hiobstelle, welche man versucht hat, will mir die Beziehung auf das Nordlicht jedenfalls näher liegend und angemessener erscheinen, als die auf das glänzende Sonnenlicht, oder auf sonst ein feuriges Meteor. Die tropische Auffaßung überhaupt aber ist die einzige, die der Zusammenhang gestattet. Von wirklichem Golde kann hier nicht die Rede sein.

*) Trefflich sagt Luther, Werke Bd. X, S. 323, — nachdem er Sonnenfinsternisse und Cometen als Abbilder und Zeichen göttlichen Zornes bezeichnet hat — : „Also ist's auch ein Zeichen, groß Ungewitter, Blitzen, Gewäßer und Feuer in Lüften und auf Erden. Aber wie das zugehe, oder was für natürliche Kraft in dem allem sei, oder was es für Werke heimlich wirket, wie die Magi forschen und gaukeln, ist dir nicht nütz noch noth zu wißen, ist genug, daß du Gottes Zorn daran erkennest und dich beßerst". —

nicht etwa darauf, daß sein Erscheinen einen nur mäßigen Erguß von Waßer verkündige, wie Einige gemeint haben; oder darauf, daß er einen bloßen Bogen, ohne Pfeil, darstelle*): sondern einfach darauf, daß die in ihm stattfindende Brechung und Zerlegung der Lichtstrahlen ein friedliches Eingehen des göttlichen Lichtlebens in die irdische Sphäre, mit dem Resultate mannichfaltiger lieblicher Farbenbildung, darstellt (auf die Schönheit der Farben des Regenbogens als Hauptgrund für das auf seinen Anblick zu gründende Lob des Schöpfers weist auch Sir. 43, 12 hin). Beachtenswerth ist übrigens auch, daß die Herrlichkeit des HErrn, wie Ezechiel sie erblickte, dem Regenbogen in den Wolken gleich erglänzte (Ez. 1, 28) und daß nach Offenb. 4, 3 ein smaragdgrüner Regenbogen rings um Gottes Thron her schillert, wie auch das sonnenartig leuchtende Haupt des starken Engels mit dem geöffneten Buch Offenb. 10, 1 von einem Regenbogenschein (ἶρις) umgeben ist. Der Regenbogen überhaupt ist also eine Hauptform der Versichtbarung Gottes, der Licht und in Licht gehüllt ist (1. Joh. 1, 5; Ez. 1, 27; Ps. 104, 2), an die Seinen, die nicht im Stande sind, seinen Lichtglanz unmittelbar anzuschauen (1. Tim. 6,16). Vgl. unten §. 78 und 129.

§. 53. Anhang: Vom Wetter überhaupt.

Der Totaleindruck, den die meisten auffallenden Wettererscheinungen und meteorologischen Veränderungen auf das menschliche Wahrnehmungsvermögen machen müßen, ist derjenige der Unbegreiflichkeit. Selbst im Lichte der modernen Wißenschaft betrachtet, behalten die meisten Witterungsvorgänge den Character wenigstens relativer, großentheils aber auch absoluter Unerklärbarkeit und jedenfalls den gänzlicher Unnachahmbarkeit. Fragen, wie

*) So meinte z. B. Thomas Aqu. zu Gen. 9, und Quaestt. quodlibb. 3, art. 30. — Aehnlich Scriver in Gottholds Zufäll. Andd. Nr. 232: „Du zeigst uns hier den Bogen als Zeichen deiner Macht, aber ohne Sehnen und Pfeile zum Beweis deiner Gnade". Doch gleich darauf: „Ich sehe diesen Bogen an als ein hohes Portal deines himmlischen Hauses und weiß, daß die Gnadenthür niemals vor einem betrübten Sünder verschloßen ist". — Vgl. übrigens Weish. Sal. 5, 22, wo die Gewitterwolken als „hartgespannter Bogen" Gottes, die Blitze als seine Pfeile bezeichnet sind.

die Hiob 37, 15 f. von Elihu gestellten: „Weißt du, wann Jehova sich dieß vornimmt, leuchten zu laßen das Feuer seiner Wolken? Verstehst du dich auf die Schwebungen der Wolken, die Wunder des vollkommen Weisen?" — oder wie die Hiob 38, 19—38 von Jehova zur Erweisung seiner meteorologisch geoffenbarten Allmacht, Weisheit und Allwißenheit an Hiob gerichteten (z. B. V. 22: „bist du gekommen zur Vorrathskammer des Schnees oder hast du das Rüsthaus des Hagels gesehen?" — V. 24: „durch welchen Weg theilt sich das Licht und fähret aus der Ostwind über die Erde?" — V. 34 f.: „Erhebst du zum Gewölk deine Stimme, daß Waßerfülle dich decke? Kannst du die Blitze auslaßen, daß sie dahin fahren und zu dir sprechen: Hier sind wir?" — V. 37: „Wer zählet die Wolken mit Weisheit und schüttet die Waßerkrüge des Himmels aus?") — solche Fragen sind streng genommen bis auf den heutigen Tag ebenso unbeantwortbar und beschämend für menschliche Kunst und Weisheit, wie in Hiobs Tagen. Christus gibt zwar Matth. 16, 2. 3 die Möglichkeit einer gewißen Beurtheilung der Witterungsanzeichen des Himmels, ja sogar einer gewißen Wetterprophezeiung zu; er legt hier dem Himmel (oder, wie in der Parallelstelle Luc. 12, 56, der Erde **und** dem Himmel) ein Angesicht (*πρόςωπον*), eine Physiognomie bei*), aus dessen verän-

*) Das Auge dieses Himmelsantlitzes würde etwa die Sonne, das „Licht der Welt" (Joh. 11, 9; vgl. Matth. 6, 22), oder das „Auge des Tags" sein, (wie Greg. v. Naz. Orat. XLIII. p. 699 B sie nennt); vgl. Hos. 2, 21, wo von einem Erhörtwerden der Erde durch diesen gleichsam personificirten Himmel die Rede ist. — S. auch Helmes, das Wetter und die Wetterprophezeiung, Hannover 1858 (eine überhaupt hier noch öfter zu citirende, eben so gediegene als instructive Schrift), S. 233: „Allerdings ist das ganze Aussehen des Himmels gleichsam das Gesicht jenes Riesen, als welchen wir oben S. 6 das Wetter bezeichneten". Hier hatte er nämlich gesagt: „Ja, das Wetter ist jener ungeheuere, tausendgliedrige Riese, der mit seinem Leibe, dem Luftmeere, den Erdball umspannend, in einem und demselben Augenblicke hier in Wärme oder Kälte krampfhaft sich windet oder die langen Glieder reckt, dort in Dürre lechzend brennet, oder in Näße sein Wolkenhaar unbehaglich schüttelt; hier in Blitz und Stürmen rastlos zuckt, dort im blauen Aether still sich sonnet; und durch jede dieser Regungen und Bewegungen jedem anderen Orte der Erde ein anderes Theil seines tausendfältigen Riesenleibes und Riesenlebens offenbart".

dertem Ausdruck, — je nachdem es heiter oder finster erröthe — man das zunächst bevorstehende Wetter errathen und erschließen könne: aber er sagt doch auch wieder in Bezug auf die vornehmste bedingende Mittelursache der Wetterveränderungen, den Wind, zu Nicodemus: „du weißt nicht, von wannen er kommt, und wohin er fährt", Joh. 3, 8, und weist damit auf einen Hauptgegenstand, einen Complex von Grundthatsachen der Meteorologie hin, der bis auf diesen Tag, auch nach der berühmten Dove'schen Entdeckung des Drehungsgesetzes, eine ganze Fülle von Räthseln in sich birgt und ebendeshalb ein sicheres Vorauswißen, oder gar ein Beherrschen der Witterungsvorgänge wohl für immer unmöglich machen wird*). Bläst doch der Wind, dieses creatürliche Hauptabbild des Gottesgeistes (πνεῦμα); dieser „Odem aus Jehova's Nase" (2. Mos. 15, 8. 10) nach des HErrn Ausspruche (Joh. 3, 8) „wo er will"; wehet doch durch Gottes Willen der Nordwind oder der Südwind (Sir. 43, 18) und gibt doch Er allem Winde sein Maaß und Gewicht (Hi. 28, 25), wie Er denn über den Vorrathskammern des Windes wacht (Ps. 135, 7; Jer. 10, 13; 51, 16) und die einzelnen Winde bald zurückhält, bald, gleich Vögeln, frei und rasch dahinfliegen läßt (Sir. 43, 19; vgl. V. 15), oder gar selbst auf ihren Fittichen (wie sonst auf seinem himmlischen Wolkenwagen, Ps. 65, 12, oder reitend auf leichter, schneller Wolke, Jes. 19, 1) einherschwebt, Ps. 18, 11. — Erscheint nach diesen Aussagen der hl. Schrift Wind und Wetter wesentlich als Sphäre unmittelbarer heilsöconomischer und naturöconomischer Willensäußerung Gottes (vgl. auch Sir. 16, 19: „Was Er thun will, das siehet Niemand, und das Wetter, so vorhanden ist, merkt kein Mensch"; und Pred. 11, 5), so haben die neueren meteorologischen Entdeckungen genau genommen nicht das Mindeste constatirt, was hiegegen stritte, wennschon sie ein

*) Vgl. Menzel, I, S. 269; auch Helmes a. a. O. S. 46, wo es, nach der ausdrücklichen Behauptung, daß der Mensch jetzt allerdings entdeckt habe, von wannen der Wind kommt, und wohin er fährt, daß er „seinen Lauf bis zu den fernsten Mündungen verfolgt habe", dennoch heißt: „Nicht als ob nicht auch hier noch manche Frage unbeantwortet, manches Räthsel ungelöst, das Gebiet der Forschung nicht auch hier unendlich wäre: aber es ist der sichere Pfad gefunden" u. s. w.

gewißes kosmisch-atmosphärisches Hauptgesetz kennen gelehrt haben, nach welchem jenes göttliche Eingreifen in der Regel, — aber keineswegs immer — stattfindet. Denn jenes Dove'sche Drehungsgesetz, dessen Grundgedanken übrigens schon der Prediger Salomo C. 1, 6 ausdrückt („der Wind geht gegen Mittag und kommt herum zur Mitternacht, und wieder herum an den Ort, da er anfieng"), lehrt eigentlich die Sonne als letzten und höchsten creatürlichen Urheber des Windes kennen*), und dient so in der willkommensten Weise zu symbolisch-analogischer Bestätigung dessen, was die Schrift über den göttlichen Ursprung des Windes sagt, ja sogar dessen, was Christus Joh. 3, 7 von der geheimnisvoll wiedergebärenden Wirksamkeit des urbildlichen Gotteswindes, des Geistes, sagte, daß sie erfolge und erfolgen müße von oben her (ἄνωθεν). So wißen wir allerdings etwas mehr über den Ursprung des Windes, als Nicodemus darüber wißen konnte, aber was wir mehr darüber wißen, ist nur geeignet, uns einen tieferen Einblick in die geheimnisvollen ewigen Wege des segnenden geistschöpferischen Waltens Gottes zu gewähren. — Aehnlich wird es aber wohl mit allen weiteren Fortschritten sein, welche die meteorologische Wißenschaft hinsichtlich der überaus zahlreichen und schwierigen Probleme ergeben wird, die ihr sowohl bezüglich der Winde, wie der übrigen Luftphänomene gestellt bleiben. Sie werden den großartigen Ein-

---

*) Er betrachtet nämlich (ich folge wieder Helmes a. a. O., bes. S. 53) „die heiße Zone als ein geheiztes Zimmer, aus welchem oben die Luft ausströmt in den kälteren Raum draußen, während die kältere Luft unten ebenso unausgesetzt von daher wieder einströmt"; zeigt aber sodann, wie wegen fortgesetzter drehender Bewegung des Bodens und der Wände dieses Zimmers (von Westen nach Osten) beide Luftströme, der untere kalte, wie der obere warme, nothwendig zu „Lügnern" werden („alle Winde sind Lügner!" sagt Dove), d. h. gegen ihr eigentliches Ziel zurückbleiben und eine schräge Richtung erhalten müßen, so daß nun „der tiefere Nordwind stets in den Ostwind übergeht, dann aber von dem höheren Südwind verdrängt wird, der seinerseits wieder zum Westwinde wird, bis der Nordwind ihn wieder ablöst", der Wind also — wenigstens in unserer nördlichen gemäßigten Zone — sich beständig in der Richtung von Osten nach Westen über Süden um die ganze Windrose herumdreht. — So erscheinen alle Winde wesentlich als „Söhne der Wärme" oder Kinder der Sonne: s. Helmes, S. 33. 47.

klang, in welchem die Weltregierungsgesetze des göttlichen Naturreichs mit denen des Gnadenreichs stehen, immer tiefer und ergreifender enthüllen; sie werden auch dann, wenn es gelänge, eine durchgängige stricte Gesetzmäßigkeit und Einen großartigen dynamischen Zusammenhang aller Wettervorgänge darzuthun, doch nur die dem erleuchteten Gottesglauben längst gewiße Wahrheit bestätigen können, daß Gott in seiner Weltregierung niemals unordentlich, ohne gehörige Begründung und Vermittelung verfährt, daß vielmehr Er, der allein Weise, auch **all**weise, d. h. in allen Stücken und in jeglicher Beziehung weise ist; sie werden, auch wenn es in noch so vollständiger Weise glücken sollte, alle die zahlreichen in einander verschlungenen Einflüße, die bei den Witterungsprocessen zusammenwirken, aufzuspüren; — also das reichhaltige Gebiet der hundertfältig modificirten Wärme-, Licht- und Helligkeitsverhältnisse, die geheimnißvolle Sphäre der electro-magnetischen Naturgewalten, das ganze unermeßliche Reich der siderischen Kräfte und Einwirkungen (vermittelst Attraction durch Sonne-, Mond- und Planetennähe, durch Cometen und Asteroiden u. s. w.)*) — alles dieß aufs Genaueste zu ermitteln und so die sämmtlichen Fäden des großartigen Gewebes mit kundiger Hand zu ordnen und zusammenzuschließen — dennoch nur den Einen, uralten und durch nichts zu erschütternden Satz der Offenbarungswahrheit als Resultat liefern können, daß Gott nie und nirgends von seinen Naturgesetzen abhängig und sclavisch an sie gebunden ist, daß er vielmehr stets absolut frei und hoch über sie erhaben in und mit ihnen waltet. — Es gibt zwei Hauptansichten über das Wetter im Ganzen und Einzelnen, von denen die eine, („nach welcher das Wetter jedes Augenblicks auch die augenblickliche, jedesmal freie und unabhängige Veranstaltung

*) S. über das Concurriren dieser mannichfaltigen Bedingungen zur Entstehung der einzelnen Momente des Witterungsprocesses: Helmes, S. 6. 7; Schubert, Parabeln, S. 241; und besonders Dove, die Witterungsverhältnisse von Berlin, S. 45, wo es u. A. heißt: „So wenig man die Fäden der Weltgeschichte zu faßen vermag, wenn man nur eine Urkunde zu Rathe zieht, ebenso wenig wird man aus den Beobachtungen nur eines Ortes zum Verständnisse der mannichfach ineinandergreifenden Processe des Luftkreißes gelangen". —

der weltregierenden Vorsehung Gottes, die Folge einer jedesmal neuen Beschließung seines allmächtigen und allweisen Willens ist") sich als die fromme oder religiöse; die andere, (nach welcher „die unendliche Folge des Wetters unendlich weit im Voraus bestimmt ist nach dem Rathschluße Gottes, der das Wetter an den Ablauf von Naturerscheinungen knüpfte, deren Gesetze er ewig und unveränderlich erschuf"), sich als die deterministische oder philosophische bezeichnen läßt*). Zu der ersteren Anschauung, welche Gottes Weltregierung als absolut monarchische zu begreifen, und zugleich mit der allezeit freien, wennschon nicht willkürlichen Selbstentscheidung Gottes auch die Möglichkeit umstimmender Einwirkung auf seinen Willen mittelst Gebetes zu wahren bestrebt ist, wird im Ganzen der lutherische Geist mit überwiegender Neigung sich hingezogen fühlen; während die letztere, wonach die göttliche Weltregierung eine durchaus constitutionelle, an ihre gleichsam ursprünglich beschworene Verfaßung gebundene ist, offenbar nähere Verwandtschaft mit dem calvinischen Standpunkte einerseits, andererseits aber mit der in der modernen Naturforschung herrschenden wesentlich deistischen Weltanschauung zeigt, welche, in dualistischer Auseinanderhaltung von Gott und Natur, die Totalität der Processe der letzteren sich als die fortwährende Bewegung einer einmal in Gang gesetzten, vortrefflich construirten und für alle Eventualitäten im Voraus berechneten und regulirten Dampfmaschine vorzustellen liebt**). Eine Versöhnung und Ausgleichung beider Auffaßungsweisen kann nach dem oben Bemerkten keineswegs als außerhalb des Bereichs des Möglichen und zu Hoffenden gelegen betrachtet werden, zumal wenn man die winzigen Resultate be-

---

*) S. die Characteristik, die Helmes S. 248 von diesen entgegengesetzten Anschauungen, beide übrigens etwas stark vereinseitigend, aufstellt.

**) S. die Anwendung dieses Bilds zur Begründung der deterministischen Anschauungen bei Oersted, der Geist in der Natur, II, S. 34 ꝛc. und vgl. schon Prolegg. §. 21. — Aber bietet nicht gerade dieses Gleichnis, wenn man nur rechten Ernst mit seiner Durchführung macht, die Handhabe zu einer ächten Vermittelung beider Anschauungsweisen, der einseitig teleologischen (prädestinatianischen) und der einseitig ätiologischen? — Wie könnte auch die vollkommenste Dampfmaschine jemals der nachhelfenden Hand des Heizers, des Schmierers, des Putzers, des Führers, ja selbst des Ausbeßerers entbehren? —

denkt, welche die Bestrebungen der Meteorologen, „das Wetter jedes Augenblickes nur als Glied in der ewigen Verkettung von Grund und Folge nachzuweisen", bis jetzt geliefert haben, und deren eigenen Geständnisse über die Unmöglichkeit der Wetterprophezeiung, sowohl auf dermaligem, wie auf zukünftigem Standpunkte naturwißenschaftlicher Erkenntnis in gehörige Erwägung zieht. So lange nur der gegenwärtige Weltlauf dauert, in welchem nicht aufhören soll „Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht", wird der allmächtige und alleinweise Vater im Himmel auch wohl dafür zu sorgen wißen, daß der Mensch Ihm nicht in seine Karten sehe oder gar das Geschäft der Ordnung und Lenkung auch nur des natürlichen Weltlaufs ablerne (Jes. 42, 8: „Ich der HErr, das ist mein Name; und will meine Ehre keinem Anderen geben, noch meinen Ruhm den Götzen. Siehe, was kommen soll, verkündige Ich zuvor, und verkündige Neues" u. s. w.); und bis zu jenem Tage, der Alles klar machen soll, wird die alles irdische Hoffen, Wünschen, Bitten und Verstehen himmelhoch überragende Unerforschlichkeit der Wege und Unbegreiflichkeit der Gerichte Gottes auch auf dem Gebiete der Witterungsprocesse ihre volle Wahrheit behalten.

Anmerkung 1. Ueber die Unmöglichkeit einer Vorherbestimmung der wechselnden Wettererscheinungen sagt der große Verfaßer des Kosmos, wiewohl er (Bd. I, S. 339) die Zeit für nicht mehr allzufern erklärt hat, wo man „im eigentlichsten Sinne wißen werde, woher der Wind komme", — Bd. I, S. 364: „Die Mannigfaltigkeit der Störungen (im Gebiete der meteorologischen Processe), die unwillkürlich an diejenigen erinnern, welche in den Himmelsräumen die nahen und besonders die kleinsten Weltkörper (Trabanten, Cometen, Sternschnuppen) in ihrem Laufe erleiden, erschwert die Deutung der verwickelten meteorologischen Erscheinungen; sie beschränkt und macht größtentheils unmöglich die Vorherbestimmung atmosphärischer Veränderungen, welche für den Garten- und Landbau, für die Schifffahrt, für den Genuß und die Freuden des Lebens so wichtig wäre. Diejenigen, welche den Werth der Meteorologie nicht in die Kenntnis der Phänomene selbst, sondern in jene problematische Vorherbestimmung setzen, sind von der festen Ueberzeugung durchdrungen, daß der Theil der Naturwißenschaft, um den so viele Reisen in ferne Berggegenden unternommen worden sind, die Meteorologie, sich seit Jahrhunderten keiner Fortschritte zu rühmen habe. Das Vertrauen, das sie den Physikern entziehen, schenken sie dem Mondwechsel und gewißen lange berufenen Kalendertagen". — Vgl. Helmes, S. 218: „Es ist aber eine oberste, unzweifelhafte Thatsache, durch alle Theorie

und alle Erfahrung gleich sicher gestellt, daß es dem Menschen bislang nicht gelungen ist, auch niemals gelingen kann, das Wetter für eine Zukunft vorauszubestimmen, die weiter hinausliegt, als der kleine Zeitraum beträgt, in welchem sich eine bereits erkennbare, d. h. durch irgend welche Anzeichen bereits angekündigte Wetterveränderung vollziehen, oder ein augenblicklich schon befestigtes Wetter laut ähnlicher Anzeichen von Beständigkeit sich wohl noch halten wird. Alle Wetterprophezeiungen auf Jahre, auf Monate, ja in den meisten Fällen auch nur auf Wochen und Tage im voraus, sind eitler Tand, sind Verirrungen, sind bewußte oder unbewußte Täuschung". — Aehnlich S. 251. 252. — Derselbe stellt S. 248 ꝛc. eine gewiße Möglichkeit in Aussicht, die beiden oben characterisirten gegensätzlichen Meinungen von Ursprung und Bedeutung der Wetterveränderungen zu versöhnen, und läßt, wiewohl er sich entschieden für die eine (die „rationelle oder naturwißenschaftliche", wie unsere Zeit sie am liebsten genannt wißen wird) erklärt, doch auch der anderen ihr Recht widerfahren, wenn er S. 250 sagt: „Doch aber, wir wiederholen es, wem es begreiflicher bliebe, neue Schöpfungen von Kräften und Vorgängen auf dem Grunde jener unerforschlichen Tiefen zu denken, den würde keine Erfahrung widerlegen, weil kein Auge der Forschung bis auf diesen Grund der Tiefe dringt. In Wahrheit aber bietet für das Begreifen der Erscheinungen in der Welt keine der beiden Ansichten eine größere Leichtigkeit als die andere dar; es gilt da immer nur eine demüthige Unterwerfung im Vertrauen, daß was ist, so sein sollte, weil es so am besten ist. Nur so hilft man sich denn auch über jene gewaltigen Wetterkatastrophen weg, die im Verlaufe von Aeonen das ganze Aussehen unseres Erdballs so oftmals und so gänzlich umgestaltet, ihn zum Schauplatze ganz neuer Dinge umgestaltet haben; Katastrophen, die noch keiner (?) Voraussicht unterlagen, selbst jeder Erklärung aus vorhergehenden Zuständen bis heute und wohl für immer sich entziehen; Katastrophen endlich, deren ähnliche Wiederkehr wir im Geringsten nicht für unmöglich halten, deren Einleitung oder Vorbereitung aber nichts uns ankündigt von dem, was wir in der Gegenwart erleben". —

Anmerkung 2. Wie namentlich die Wolfische Schule besonderes Gewicht „auf den Wechsel zufälliger Erscheinungen legte, denen etwas Nothwendiges zu Grunde liegen müße" und durch diese Bevorzugung des dynamisch-cosmologischen Beweises für das göttliche Dasein auch bisweilen zur speciellen Berücksichtigung des meteorologischen Bereiches geführt wurde (Wolf in der Theol. nat. hin und wieder; auch in seinen physicalischen Schriften öfters): so hat schon früher die theologia naturalis der reformirten Dogmatiker dieses Gebiet zur Erweisung des göttlichen Daseins in Anspruch genommen. Coccejus, Summ. theol. C. 8, pag. 112 führt unter seinen Argumenten für die Existenz Gottes auch dieß auf, daß die Veränderungen in den Tages- und Jahreszeiten, Meteorerscheinungen und Witterungsverhältnissen uns jedenfalls als augenscheinlich unmittelbare Wirkungen Gottes erschienen, gesetzt auch, daß ihnen eine causa secunda (eine Mittelursache außer Gottes Willen selbst) mit zu Grunde läge. Jedenfalls würde diese causa secunda bloß als administra, nicht als domina der causa prima, d. i. Gottes selbst, zu denken

sein. Nach Anführung von Hi. 38, 22 ff.; Jerem. 14, 22 und anderer Stellen sagt er: „Illis viris sapientissimis perspicuum erat, pluvias non sine manu Dei attolli, colligi, ferri et suspendi, effundi, aliis temporibus terris, agris dari, aliis negari. Ita Aegyptus non compluitur: terram Canaan Deus visitat a principio anni usque ad finem ejus". Sodann p. 113: „In quibus observamus non tantum statas vices et leges et utilitatem hominum et animalium, — sed etiam, quod causae illorum omnium in occulto sunt: certe quod illa nec terrae, nec mari, nec aëri, nec coelo vel astris ascribi possunt, ut in illis vel singulis vel cunctis ratio, consilium, facultas et operatio et directio illarum rerum comperiatur, imo nulla illorum naturalis ratio demonstrari vel conjecturâ queat indagari, quae reperta non relinquat in ipsis venatoribus naturae maximum stuporem. De quo testatur Elihu c. 36, 24. 25: „Omnes homines aspiciunt id: homo intuetur e longinquo", q. d.: attoniti et stupentes id spectant, κεχηνότες καὶ τεθηπότες". — Hieran schließt sich dann §. 80 ff. eine Hinweisung auf die Fruchtbarkeit der Mutter Erde, auf das Steigen und Fallen des Meeres, also auf die von uns bereits im vorigen Capitel behandelten Materien. — In neuerer Zeit geht die englische Naturtheologie, wie sie namentlich in den Bridgewaterbüchern ihren relativ exactesten wißenschaftlichen Ausdruck gefunden hat, durchaus den Weg der Nachweisung von unabänderlich festgestellten Naturgesetzen, als „second causes" für die Erscheinungen der Naturwelt, an welche der allweise Gott den Verlauf seines weltregierenden Thuns durchgängig geknüpft habe. Inwiefern dergleichen second causes auch allen möglichen Vorgängen und Wechseln des meteorologischen Gebietes zu Grunde liegen, hat Prout in seinem Bridgewatertractat über Chemie, Meteorologie u. s. w., besonders S. 246 ff. (der Hauff'schen Uebersetzung), zu zeigen versucht. Er unterscheidet hier meteorologische Gesetze, welche man genügend verstehen und auf allgemeine Grundgesetze zurückführen könne, wie die Strömungen im Ocean und in der Atmosphäre, und solche, die über das Bereich der menschlichen Faßungskraft hinausliegen, immerhin aber doch bestimmt geregelte und der göttlichen Weisheit entsprechende Anordnungen seien. „Was uns unregelmäßig und mangelhaft erscheint, kann ein Glied in einer höheren Ordnung der Dinge sein, zu erhaben und groß, um von dem menschlichen Geiste begriffen zu werden, und nur höheren Wesen außer dem Schöpfer selber bekannt. So wird unter den Verwüstungen der Windsbraut und des Donnerwetters, bei den schädlichen Wirkungen der Malaria (einer epidemisch wirkenden Verunreinigung der Luft, aus gewißen Absonderungen des menschlichen Körpers entstanden) und dem Umzuge der Pest die Güte der Gottheit bestritten, ja sogar ihre Macht in Zweifel gezogen. Aber was sind in Wahrheit alle diese Heimsuchungen anders, als ebenso viele Beispiele von den „unerforschlichen Wegen" der Allmacht? „Er ist der HErr, deß Wege in Wetter und Sturm sind!" Ein Weiler wird verwüstet, einige Personen mögen umkommen, aber das allgemeine Ergebnis ist gut: die Atmosphäre wird gereinigt" u. s. w. u. s. w. (S. 249).

Drittes Capitel.

Der biologische Beweis.

§. 54. a) auf botanischem Gebiete.

(Aus den instinctartigen Erscheinungen im Leben der Pflanzenwelt.)

Haben uns die beiden vorhergehenden Capitel in der mütterlichen Einwirkung der Erde, der großmütterlichen des Meeres und der väterlichen (bald drohenden, bald segnenden) des Himmels auf das Leben der Erdengeschöpfe Belege für die Existenz eines Schöpfers und Weltregierers vorgeführt: so bleibt uns in dem beseelten Leben der Kinder des Himmels und der Erde eine dritte Hauptclasse solcher Belege zu betrachten übrig, die wir als die biologischen bezeichnen wollen und als deren prägnantesten Ausdruck wir die den drei Hauptstufen alles irdischen Lebens (dem unbewußten, bewußten und selbstbewußten, oder dem vitalen, sensitiven und intelligenten Leben) entsprechenden Regungen des pflanzlichen, animalen und menschlichen Instinctes anzusehen haben. — Leben überhaupt ist diejenige concrete Verbindung des bloßen Seins mit einem Thun, in welcher letzteres einen bestimmenden Einfluß auf ersteres, es erlebend und belebend sowie aus sich heraus darlebend, ausübt. Alles Leben setzt sonach Lebensthätigkeit im Gegensatze zu bloßer Passivität, wennschon nicht nothwendig Seele (bewußtes oder selbstbewußtes Lebewesen), voraus. Erst auf der Stufe der vegetabilischen Erscheinungen beginnen also die Kundgebungen eigentlichen Lebens, wie sie uns als Zeichen und Wirkungen einer lebengebenden göttlichen Kraft, als bedeutsame Abbilder der urbildlichen ζωή Gottes, und sohin als Zeugnisse für deren Vorhandensein gelten müßen. Nur entfernte und durchaus einseitige Analogieen des Lebens und der mit allem organischen Leben verbundenen instinctiven Regungen sind es, welche verschiedene auffallende Erscheinungen der anorganischen Welt, wie das Fallen und Steigen des Quecksilbers (— von Göthe etwas gedankenlos auf ein Ein- und Ausathmen der Erde zurückgeführt —), die blitzschnelle Verbreitung des electrischen Stroms und

die polarische Anziehung des Magnets darstellen*). Deutliche Spuren und Anzeichen davon, daß ein höchstes und bestes Wesen da ist, welches, vermöge der unerschöpflichen Fülle Seines Lebens, geschöpfliches Leben nicht nur aus sich heraussetzt, sondern es auch versorgt und ihm zu erleben, zu beleben und sich selbst darzuleben behülflich ist, treffen wir erst in der Pflanzenwelt an. „Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen — sagt der HErr: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist, als derselben Eine. So denn Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht vielmehr euch thun?" (Matth. 6, 28—30). — Das ganze Alte Testament aber lehrt uns die Blumen des Feldes, die Bäume an Waßerbächen, die Gewächse des Gartens und Ackers als Vorbilder des Menschen, seines Lebens und Vergehens kennen; es legt Bäumen sogar Herzen bei (Ez. 31, 10; Dan. 4, 13), redet von der Hoffnung, die ein schon abgehauener Baum auf das Wiederheranwachsen seiner Schößlinge setzen könne (Hiob 14, 7), ja sogar von einem frohlockenden Händeklappen der Bäume des Feldes (Jes. 55, 12) und macht ihr Grünen, Blühen und Gedeihen überall zum Sinnbilde des Lebens in seiner prägnantesten und normalsten Bedeutung (Ps. 52, 10; 92, 13—15; Spr. 11, 28 2c.). — Besonders deutlich liegt die in diesen Erscheinungen typischen Lebens der Pflanzen sich offenbarende göttliche Fürsorge (πρόνοια) in den die höchste Stufe vegetativer Lebens-

*) Schön sagt Schubert, Parabb. S. 89: „Denn in dem Golde wie im Sapphir bewegt sich noch keine Seele, im magnetischen Steine aber gibt sie sich kund, gleich wie in den Zuckungen eines tiefschlafenden Kindes; in der lebenden Pflanze nahet sie sich den Pforten der Träume; im Thier tritt sie aus diesen Pforten heraus in den dämmernden Vorhof der Gefühle und des sinnlichen Erkennens, erst im Menschen jedoch erwacht in ihr der aufschauende Geist, der sein Angesicht nach dem Licht erhebt, das über den Himmeln stehet". — Die magnetische Attraction parallelisirt Schubert mit dem Drange des Instincts auch Spiegel der Natur, S. 32, wo er den Compaß „nach seinem kleinen Maaße ein Abbild, nicht nur des Erdkörpers und seiner Polarität, sondern der gesammten Anordnung alles Seins und Lebens der geschaffenen Welt" nennt.

thätigkeit bezeichnenden Processen der Befruchtung zu Tage, wo uns die meisten Analoga des eigentlich erst dem animalen Leben in voller Geltung zukommenden Instinctes — dieser von aller Erfahrung und Belehrung unabhängigen, lediglich aus der körperlichen Organisation resultirenden, und dennoch verstandesartigen Reactionskraft, dieser „Einheit des Willens mit dem leiblichen Leben" — begegnen. Die an kurzem Stiele nahe dem Meeresgrund angewachsene, weiße männliche Blüthe der Vallisneria spiralis, einer besonders im Canal von Languedoc massenweise vorkommenden Waßerpflanze, reißt sich zur Zeit der Befruchtung von diesem ihrem Stiele los, schwimmt an die Oberfläche, wohin die purpurrothe weibliche Blüthe, getragen von langem spiralförmigem Stengel, ihr voraus enteilt war und vollzieht so am Tageslichte ihre Befruchtung, um dann aufs Neue zum Boden des Waßers hinabzusinken. In den Blüthen anderer Pflanzen zeigen die Staubgefäße eine Art sensitiver, selbstthätiger Bewegung. Die malabarische Gloriosa superba, eine besonders prachtvolle Liliacee, bewegt ihr Pistill rings zu den es umstehenden Antheren hin, wie den Zeiger einer Uhr. Auch bei der Nigella sativa (dem Schwarzkümmel), der Passionsblume, der Tamarinde zeigt das Pistill Bewegung; bei andern wenigstens die zur Zeit der Befruchtung sich ausdehnende und erweiternde Narbe (so bei der Tulpe, bei Gratiola, Martynia annua u. s. w.), während „bei den Amaryllen, Stiefmütterchen und Kaiserkronen das Pistill unmittelbar vor der Bestäubung einen Tropfen aus sich heraustreten läßt, der den Blumenstaub auffängt und sich mit ihm wieder ins Innere der Narbe zurückzieht". Bei der Lychnis diurna und vespertina und bei Silene noctiflora „schließen sich die getheilten Griffel unmittelbar nach der Befruchtung erst noch einmal zusammen und begrüßen sich gleichsam schwesterlich, bevor sie sich für immer wieder trennen und sterben"*). Weniger deutliche Spuren instinctiven Lebens zeigen die Bewegungen der sogen. Sensitiven, wie z. B. der Mimosen, Akazien u. s. w., die ihre gefiederten Blättchen des Nachts und bei eintretendem Schatten zusammenlegen, was man aber schwerlich als Erschlaffung (oder eigentlichen Pflanzenschlaf), vielmehr als

*) Vgl. über alle diese und mehr merkwürdige Beispiele Menzel, II, S. 109. 110.

starke, krampfartige Anspannung zu betrachten hat*); der Oxalis sensitiva, die schon bei leiser Berührung schamhaft ihre Blätter zusammenschlägt; des Schildklees (Hedysarum gyrans), dessen beiden Seitenblättchen in beständiger Oscillation auf- und niedersteigen; des Mimulus, der, wenn daran berührt, die Narbe seines Griffels schließt, ohne sie je wieder zu öffnen; der Dionaea muscipula oder Venusfliegenfalle, die vermöge der Empfindsamkeit ihrer stachlichten Blätter kleine Insekten in denselben zu fangen vermag, u. s. w.**). — Hiezu kommen die wetterprophezeienden Pflanzen der tropischen Zone, von welchen Mor. Wagner (Augsb. Allg. Ztg. 1855, 10. Nov.) sagt: „Im Unterholz, wie in der reichen Parasitenflora der Bäume sind so manche, welche dem Indianer die bevorstehende Veränderung des Wetters fast so sicher verkünden, als uns das Barometer. Pflanzen, die gleich unsrer großen Eberwurz ihre Kelche schließen, — oder wie unser gemeines Hungerblümchen (Draba verna) die Blätter herabneigen, wenn ein Gewitter am Himmel grollt. Viele Bäume duften dort weit stärker, als unsere Birken, wenn naher Regen zu erwarten ist. Andere Arten gibt es, die mit geöffneten Blumenkronen wach bleiben, gleich den regenscheuen Ringelblumen (Calendula pluvialis), wenn ein beständig heiterer Tag zu erwarten, oder die wie die Sonchusarten durch das Offenbleiben oder Schließen ihrer Corollen das Wetter selbst für den nächsten Tag verkünden". — Diese Beobachtungen, wenn vollkommen begründet und der Wirklichkeit gemäß, würden vorzugsweise geeignet sein, den Zusammenhang und die Verwandtschaft des vorliegenden Beweises mit dem aus der meteorologischen Sphäre entnommenen darzuthun***). —

*) Dieß gilt auch vom Blumenschlafe, oder von der nächtlichen Schließung der Corollen mancher Blumen, um die Staubgefäße vor Thau und Näße zu schützen, wie z. B. bei den Malvaceen, einigen Lychnisarten, Potentillen u. s. w. S. Menzel, S. 111. 112.

**) Menzel a. a. O. S. 78. 79. 108. — Mehrere Proben pflanzlichen Instincts theilt auch Paley, Cap. XX seiner Nat. theol. mit. — Vgl. auch Fr. Friedrich in dem Aufsatze: „Der Instinct", in O. Ule's 2c. Natur, Jahrgang 1859, Nr. 5, S. 34.

***) Für die einheimischen Pflanzen, die man auch in den Dienst der Wetterverkündigung hat hereinziehen wollen, als Alsine media, Leontodon taraxacum u. s. w. zeigt Helmes, a. a. O. (der die Richtigkeit von obiger Behauptung Moritz Wagner's überhaupt bezweifelt) daß die an

Anmerkung und Uebergang zum Folgenden. Das Wesen des Instincts wird sehr verschiedentlich bestimmt, bald mehr theologisch, bald einseitig physiologisch, bald überwiegend psychologisch. Die theologische Begriffsbestimmung, wie sie früher gewöhnlich gegeben wurde, hat zwar ihre Wahrheit, ist aber zu allgemein und umgeht das eigentliche innere Wesen der Sache. „Deus est anima brutorum“, heißt es nach dieser Anschauung, wie sie z. B. Addison im Spectator, II, p. 121 vertrat; auch Luther, wenn er Tischrr. Nr. 150 Gott der Thiere Schneider, Schuster, Koch u. s. w. nennt, und zwar dieß in bester Uebereinstimmung mit der vom HErrn selbst, Matth. 6, 26—30 gegebenen Andeutung. Aber es werden bei dieser Auffaßung bei weitem nicht alle Fälle erklärt, wie z. B. der, daß der Instinct, als wirkliche seelische (dem Vorstellungsgebiete angehörige) Thatsache, die ihn äußernden Wesen auch täuschen kann, so daß z. B. die Aasfliege ihre Eier auch in die aasartig stinkende Stapelie legt, Fische und Frösche aber, weil sie sich einseitig von ihrem Gesichtssinne leiten laßen, auch künstlich aus Kork bereitete Fliegen begierig verschlingen, wie denn auch jene von Zeuxis gemalten Trauben die Vögel zu täuschen und anzulocken vermochten u. s. w. — Schutzengel anzunehmen, denen die specielle Fürsorge für die Thiere und die Hervorrufung und Leitung ihrer instinctiven Regungen obläge (so Origenes, Chrysostomus, Augustin und andere Väter; vermuthungsweise auch Schubert, Geschichte der Seele, S. 17 und W. Kirby, Instincts and habits of animals, II, p. 229), oder auch Dämonen, wo es Verirrungen oder verderbliche Wirkungen, z. B. das giftige Stechen der Biene, Hornisse u. s. w. zu erklären gilt, erscheint ebenso bedenklich und unbegründbar, als undienlich für die Erklärung der hieher gehörigen Erscheinungen. Dasselbe gilt von der (von Kirby a. a. O. angeführten) Ansicht, die Cherubim oder ähnliche der Natur im Ganzen vorgesetzte „vicegeral Powers“ Gottes verursachten die Instincterscheinungen; im Wesentlichen auch von H. More's Meinung, der Naturgeist sei die nächste Ursache, und von derjenigen H. Davys, der an den alldurchfluthenden Aether als eigentlichen Urheber denkt (womit der von Schubert, Geschichte der Seele, S. 106 ausgesprochene Gedanke zu vergleichen: der „allgemeine Lebensmagnetismus, der wie ein unsichtbarer Strom alles Irdische durchwalte“, sei es, der den Thieren ihre Nahrung zuführe und überhaupt auf dem Wege des instinctiven Lebens für sie sorge). — Die rein physiologische Erklärungsweise betrachtet den Instinct, ächt naturalistisch, lediglich als Product der körperlichen Organisation der Geschöpfe, ohne etwas Intellectuelles oder auch nur Intelligenzartiges darin anzuerkennen. „Der Instinct ist das Vermögen des Thiers, seiner Organisation gemäß auf äußere Reize durch Thaten zu reagiren, die nothwendige Folgen jener Reize sind“, sagt Heusinger (in Ersch und Gruber's Encycl. Art. Instinct), und bestimmt damit (abgesehen von dem ohnehin nicht in diese Erklärung paßenden Ausdruck „durch Thaten“) ge-

---

denselben beobachteten auffallenden Veränderungen nur Folgen schon eingetretener Witterungswechsel, nicht Vorzeichen bevorstehender sind.

nau genommen nur die in obigem §. von uns abgehandelten instinctartigen Regungen des noch seelenlosen Pflanzenlebens, von welchen allein sich jene völlige Passivität und bewußtlose Hingebung an äußere Reize und Einflüße behaupten läßt. Aehnlich Friedrich a. a. O., der den Instinct als Product der Thätigkeit des Gangliennervensystems beschreibt und, wenn auch nicht seinen geistigen oder geistartigen, so doch seinen gottbestimmten und -bedingten Character durchaus bestreitet. — Die psychologische Auffaßung erkennt richtig die Vermittelung der das geschöpfliche Leben erhaltenden und versorgenden providentiellen Thätigkeit, wie sie sich in den Instincterscheinungen kundgibt, durch die auch der sinnlichen Seele des Thieres bereits eignende innere Welt der Vorstellungen. Nur bleibt es bei den meisten der hierher gehörigen Definitionen zweifelhaft, ob man die psychischen Actionen des Instincts bloß als Vorbilder des Willens, oder bloß als Analoga der Intelligenz, oder als beides zugleich aufzufaßen habe. Nach der schon oben in unserem §. berührten Definition Burdach's ist „der Instinct die Einheit des Willens mit dem leiblichen Leben, das Mittelglied zwischen der selbsterhaltenden Bildungskraft und dem freien Willen, die Frucht der ersteren und der Same des letzteren". Aehnlich Paley (II, p. 63): „An instinct is a propensity prior to experience and independent of instruction". — Dagegen erklärt Fr. Fischer (die Naturlehre der Seele, Basel 1834) den Instinct für „unbewußten Verstand und unbewußte Vernunft"; J. H. Fichte in seiner Anthropologie (S. 482. 489) für bewußtlose, aber plastisch und verleiblichend wirksame Phantasie; Schubert, wenigstens einmal (Parabb. S. 237), für ein Vorbild des Gewißens. — Vermittelnd Menzel, welcher einmal (Naturkunde ꝛc. III, S. 108) sagt: „Was in der Seele des Thieres wirkt und seine Handlungen bestimmt, ist zwar ein ebenso freier Wille, wie er im Menschen entscheidet (?), aber er steht nicht unter der Leitung des Gewißens und des Vernunfturtheils, sondern nur des Instincts (von instinguo, ich reize oder rege an), einer geheimnisvoll angeborenen, schon überhaupt im Character jeder Thierart liegenden Nöthigung"; dann aber wieder (S. 110): „Der thierische Instinct ersetzt so sehr die Vernunft und das Gewißen" u. s. w. — Man wird den Instinct, da er sich allerdings nie in bloßen Vorstellungen intellectiver Art äußert, sondern stets ein dadurch bedingtes und hervorgerufenes practisches Verhalten kundgibt, als die unmittelbare Einheit des Verstandes und Wollens (des Bewußtseins und der Selbstbestimmung) der sinnlichen Seele bezeichnen müßen. Bedingt ist dieses einheitliche, keimartig ununterschiedene Wahrnehmen und Reagiren der organischen Wesen schlechthin und zu oberst durch die die Bedürfnisse ihres physischen Lebens im Ganzen und Einzelnen berücksichtigende göttliche Voraussicht, relativ und mittelbar durch die jedem lebenden Wesen wesentlich eigene Sinnenorganisation, von welcher der Instinct, trotz seiner innigen Verbindung mit ihr, doch als verschieden, als besonderes göttliches Geschenk (donum superadditum — Paley sagt „a gratification") anzusehen ist. Er verhält sich zu den Functionen des thierisch-organischen Lebens überhaupt etwa, wie sich das Gewißen, als religiöse Bestimmtheit des

unmittelbaren (gefühlsmäßigen) Bewußtseins zu den übrigen Regungen und Aeußerungen des menschlichen Bewußtseins verhält, nur daß ihm nicht ein ausschließlich religiöser Character, eignet. — Denn nur manche seiner Aeußerungen tragen eine gewisse, freilich immer nur ziemlich entfernte Aehnlichkeit mit den religiösen Gewißensregungen der menschlichen Seele, da genau genommen keine Function des instinctiven Thierlebens über die Gränzen der Erhaltung und Fortpflanzung des leiblichen Lebens hinaus ihr Absehen richtet. Ueber derartige, gewiß nicht bloß scheinbar, sondern kraft reeller, gottgeordneter, naturschöpferischer Typik dem religiösen Leben des Menschen verwandte und es vorbildende Instincterscheinungen, denen sich übrigens beßer noch die Thätigkeit der bildenden und schaffenden Phantasie, als diejenige des Gewißens vergleichen läßt, hat besonders schön und oft, wenngleich bisweilen in etwas übertreibender und der nöthigen Nüchternheit ermangelnder Weise, Schubert gehandelt. Er findet in derartigen Regungen, und gewiß mit Recht, jenes geheimnisvolle, von Gott in sie gelegte Seufzen und Sehnen der Creatur nach ihres Lebens Ausgang und Verklärung, wovon Paulus Röm. 8, 22 redet, unmittelbar zu Tage liegen und erblickt demnach Vorbilder der menschlichen Unsterblichkeits- und noch mehr der christlichen Auferstehungshoffnung in ihnen. S. besonders Geschichte der Seele, S. 17: „. . . . stärker ist der Zug, welcher das Leben der Sichtbarkeit nach der Welt der unsichtbaren Anfänge hinbewegt. Denn wenn der wandernde Vogel auf Hoffnung übers Meer fleugt, in ein Land, das er noch nie gesehen, da könnte es etwa eine aus der Ferne wirkende Kraft dieses fremden Bodens sein, welche ihn zöge; wenn aber das geflügelte Gewürm auf Hoffnung das Haus bauet und Nahrung herbeiträgt für die Brut, die noch nicht geboren ist; wenn die Larve des Insects der noch nicht gewordenen Gestaltung der Puppe in genauer Voraussicht das Gewand anmißt, das für diese, nicht mehr für die Larve, paßt; wenn das Gewächs aus der Fülle seiner Säfte die Speise schon bereitet für das Zucker saugende Thierlein, das noch leblos im Ei schläft, ja das noch nicht gezeugt ist; wenn überall und von weit her dem noch gar nicht erwachten Bedürfnisse die Befriedigung entgegenkommt, — da ist es ein Zug des leiblich gewordenen Lebens nach der noch verborgenen, noch nicht leiblich gewordenen Welt der Anfänge hin, welche die lebende Seele bewegte und anzog". Vgl. S. 376, wo das Sicheingraben des Maikäfers auf Hoffnung; das Wandern der Zugvögel in wärmere Länder auf Hoffnung; das Zurechttragen der Ameisenpuppen durch die Ameisen auf Hoffnung; das Ernährtwerden der Bienenkönigin in einer (zu diesem Zwecke nach oben gekehrten) Brutzelle durch die Bienen auf Hoffnung — als Vorbilder der menschlichen Unsterblichkeitshoffnungen geltend gemacht sind; — desgl. Parabb. S. 239: „Man kann sagen, in dem Instincte nach seinem Maaße liegt eine Hoffnung der Fortdauer und Unsterblichkeit der leiblichen Form, deren sichtbarer Träger abstirbt, deren Keim aber für eine zukünftige Entwickelung zurückbleibt". Auch Symbolik des Traumes, S. 323; „Könnte der Instinct im Insect reden, so würde er auch von dem Winter sprechen, der noch nicht da ist; im

Vogel von dem nie gesehenen Lande, da unter den Palmen die Fülle der Nahrung sich findet; in der spinnenden Raupe von der Gestalt des noch künftigen Schmetterlings". Vgl. Spiegel der Natur, §. 6 (S. 16 ꝛc.): „Das Heimweh"; und Parabb. Nr. 5 (S. 25 ꝛc.): „Das freudige Wirken auf Hoffnung". — Viel treffliches hieher Gehörige hat auch Paley, Cap. 18, und der an Beispielen fast überreiche, nur mit Vorsicht zu benutzende Kirby in dem oben citirten, zwei Bände starken Werke (London 1835). — Im Folgenden werden wir nun einige characteristische Hauptbeispiele des thierischen und dann des menschlichen Instincts anführen, um die vornehmsten Weisen der darin sich kundgebenden göttlichen Vorsehung und erhaltenden Liebe zur Verstärkung unserer Argumentation für die Existenz Gottes kennen zu lernen.

§. 55. b) auf zoologischem Gebiete.

(Aus den Instincterscheinungen des thierischen Lebens.)

In unmittelbarem Anschluße an die Hinweisungen auf Erde und Meer (Vers 4—18), sowie auf die meteorologischen Vorgänge der Atmosphäre (Vers 19—38) als Erweisungsstätten seiner wunderbaren Macht und Allwißenheit, kommt Jehova in seiner Rede an Hiob (C. 38, Vers 39 ff.) auf die dem zoologischen Bereiche zu entnehmenden Belege für seine ebenso weise und machtvolle, als gütige Vorsehung zu sprechen. Zuerst hebt er hervor seine Fürsorge für den Unterhalt der wilden Thiere (der Löwen und Raben, Vers 39—41); sodann seine weise Beihilfe beim Gebären der Hindinnen (C. 39, 1—4); sein Wachen auch über den frei umherschweifenden Wüstenthieren (Waldeseln und Büffeln oder Einhörnern, sowie dem gegen seine Jungen hartherzigen, gewaltigen Schnellläufer der Wüste, dem Strauß, Vers 5—18); dann, nach Erwähnung des kampfesmuthigen Streitroßes (Vers 19—25), seine weise Einwirkung auf das Wandern des Zugvogels (hier des Habichts, Vers 26) und das hohe Nisten des von seinem luftigen Felsenneste Speise für seine Jungen erspähenden und auch findenden Adlers (Vers 27—30). In dieser herrlichen Schilderung der im animalen Leben geoffenbarten erhaltenden und fürsorgenden Güte Gottes, mit welcher die kürzere: Ps. 147, 8. 9 (wo ebenfalls nach den segensvollen Erweisungen am Wolken- und Regenhimmel der Versorgung von Vieh und Vögeln mit Futter gedacht ist) am nächsten übereinkommt, sind die Hauptarten der kosmologisch, teleologisch und ethiko-theologisch bedeutsamen Instincterschei-

nungen: die des Lebenserhaltungsinstincts und die des Fortpflanzungsinstincts sammt mehreren von deren untergeordneten Formen andeutungsweise erwähnt.

1) Der Lebenserhaltungsinstinct gibt sich vor allen Dingen kund in den auf die Ernährung bezüglichen instinctiven Functionen. Ohne Säen, Ernten und Einsammeln von Vorräthen, ohne künstliche Arbeit und berechnende Vorsorge erhalten die Vögel unter dem Himmel (Matth. 6, 26; die Raben Luc. 12, 24) ihre Nahrung aus der Hand, auf deren Aufthun Alles wartet, sich sättigen zu laßen mit Gutem (Ps. 104, 27. 28); und ohne einen sichtbaren Fürsten, Hauptmann, oder Herrn zu haben, bereitet die fleißige Ameise ihr Brot im Sommer und sammelt ihre Speise in der Ernte (Spr. 6, 6—8; 30, 25). Wunderbar ist theils die überaus zweckmäßig der jedesmaligen besonderen Nahrungsweise angepaßte Organisation der Freßwerkzeuge und Verdauungsorgane (der lange Schnabel des sumpfdurchwühlenden Storchs; die langen Zungen der Schnepfe und des Grünspechts, welcher obendrein einen Widerhaken an der seinigen hat; die Sägen an den Klauen des Heron und des Cormoran, sowie an den Schnäbeln gewißer Enten- und Gänsearten; der überaus künstlich bereitete mörderische Giftzahn der Viper und das zum Zermalmen der Knochen eingerichtete furchtbare Gebiß des Löwen; der nur für die Verdauung von Fleisch dienliche scharfe Magensaft der Raubthiere und hinwiederum das Unvermögen der Wiederkäuer, thierische Stoffe zu verdauen; der auf Hervorholung von Samenkörnern aus Tannenzapfen berechnete scheerenförmige Schnabel des Kreuzschnabels und das vordere große und hintere kleine Scheerenpaar des großen ostindischen Beutelkrebses (Birgus latro), ersteres zum Aufbrechen, letzteres zum Ausleeren der Kokosnüße gemacht)*); theils die Stärke und oft bis zur scheinbar listigsten Verschlagenheit fortgehende Beharrlichkeit des beutesuchenden Nahrungstriebes, welcher z. B. Ameisen auf dem Umwege über die Decke eines Zimmers, von wo sie sich senkrecht hinunter auf den Tisch fallen laßen, zu den gierig ersehnten Süßigkeiten führt, zu welchen ihnen jeder andere Weg durch Bestreichung der Tischbeine mit Terpentin und anderen Pro-

*) S. Menzel, III, S. 29; Paley, Cap. 13 und 15; über den Birgus latro insbesondere Oken, Thl. V, S. 645 ꝛc.

hibitivmitteln versperrt war*); oder ein eben im Brutofen — nicht von seiner Mutter — ausgebrütetes junges Hühnchen sofort mit gleicher Geschicklichkeit die Spinne haschen läßt, als hätte es sich längst in der Insectenjagd geübt. Auf demselben Ernährungsinstincte beruht, was der, überhaupt den Instincterscheinungen mit sinniger Vorliebe zugekehrte Basilius, dieser „vertraute Freund der Natur" **), von Aasvögeln, als Geiern, Raben u. s. w. erzählt, daß sie an Tagen großer Schlachten, noch bevor geschlagen wäre, sich massenhaft in der Nähe der kampffertigen Heere über dem Schlachtfelde einzufinden pflegten; desgl. von einem gewissen Vogel Seleucis, der die Heuschreckenzüge begleite, in der Hoffnung, bald reiche Beute an ihnen zu machen. — Mit dem Ernährungsinstincte hängt unmittelbar zusammen der Instinct vorsichtiger Selbstvertheidigung im Kampfe mit anderen Thieren. „Frettchen, welche in der Gefangenschaft der Menschen geboren und aufgewachsen sind und noch niemals eine giftige Viper sahen, greifen diese mit großer Vorsicht an, indem sie vor Allem ihr den Kopf zu zermalmen suchen, während sie schon öfters über ungiftige Schlangen und Blindschleichen, die sie, ohne einen Augenblick zu zögern, bei jedem Theil der Körpers anfaßten, den leichten Sieg errungen hatten . . . . So springt der Tiger im Kampf mit dem Elephanten zunächst nach dem Rüßel desselben, welchen dagegen der Elephant aufs Sorgfältigste dem Angriff zu entziehen sucht, um ihn zur rechten Zeit desto kräftiger zu gebrauchen". Aehnlich das Pferd im Kampf mit Wölfen; das Schwein gegenüber der Klapperschlange***). Und ist es auch ein naturhistorischer Mythus, daß, wie Basilius angibt, Bären, Füchse, Schildkröten, Schlangen sich selber gewiße Kräuter als natürliche Heilmittel applicirten†), so wißen doch Schafe und Ziegen, auch wenn sie in ganz neue und ungewohnte Länder und Klimen versetzt werden, das giftige Futter zu vermeiden, und hütet sich der Affe vor dem Genuße der

*) S. einen interessanten Vorfall dieser Art erzählt bei Kirby a. a. O. II, S. 342.

**) Hom. VIII in Hex. p. 78 A. der Par. Ausg. — Vgl. übrigens Matth. 24, 28.

***) Schubert, Spiegel d. Nat. S. 22. 23; Ray a. a. O. S. 143. 144.

†) Hom. IX in Hex. §. 3.

giftigen Wurzeln, die er zuweilen neben unschädlichen aus der Erde gräbt. — Wieder anders sich äußernd erscheint der Erhaltungsinstinct in dem ebenfalls von der weise berechnenden, allerhaltenden göttlichen Fürsorge Zeugnis gebenden Einsammlungs- und Verwahrungstriebe, vermöge dessen manche Thiere Wintervorräthe aufspeichern und ihre Wohnungen gegen Unbilden der Witterung, Räuber und andere Feinde wohl zu verwahren suchen. „Die Ameisen, ein schwaches Volk, dennoch schaffen sie im Sommer ihre Speise“ und „die Caninchen (Schephannim, Klippdachse), ein schwaches Volk, dennoch legen sie ihr Haus in den Felsen“, heißt es Sprüche 30, 25. 26; und von dem ersteren schwachen Völkchen weiß uns Basilius (a. a. O.) zu erzählen, wie es, um die Körner, die ihm als Nahrung für den Winter dienen sollen, desto länger zu bewahren, dieselben in der Mitte spalte, damit sie nicht etwa keimten. Hierher gehören die unterirdischen Bauten, in denen Hamster und Haselmäuse ihre reichen Vorräthe aufspeichern; auch die Bauten des Bibers, den sein meiselartiges, scharfes, zum Holzzerbeißen geeignetes Gebiß und sein schaufelartiger, als Mulde zur Fortschaffung gekneteten Lehms dienender Schwanz vorzüglich zur Errichtung seiner mehrstöckigen Winterpaläste auf hohen Dämmen in Flüßen befähigen*); die angeblich (nach Basilius a. a. O.) mit doppelten Schutzwänden, gegen den Nord- und den Südwind versehenen Höhlen des, auch durch seine einfache Methode der Selbstvertheidigung mittelst kugelförmiger Zusammenrollung merkwürdigen Igels; desgl. die schlau und boshaft angelegten Fangtrichter des im Sande versteckt lauernden Ameisenlöwen und das tückisch ausgespannte, fast unsichtbar feinfädige Netz der Spinne. — Einige der zuletzt genannten Thiere sollen

---

*) Der Schwanz des Bibers dient ihm nicht als Kelle beim Bauen, sondern bloß als Mulde oder Schaufel: s. Hartwig, d. h. Norden, S. 330. (gegen Schubert, Spieg. d. N. S. 34.). — Uebr. sagt Cuvier in Betreff der Bauten des Bibers: „Les constructions des castors sont le fruit d'une industrie toute mécanique, le résultat d'un besoin purement instinctif. En effet plusieurs castors solitaires des bords de l'Isère, du Rhône et du Danube nous ont montré, qu'ils sont constamment portés à construire, sans cependant qu'il puisse en résulter pour eux aucun avantage que celui de satisfaire un besoin aveugle, auquel ils sont en quelque sorte forcés d'obéir“. —

auch einen Vorahnungsinstinct in Bezug auf das Wetter zeigen; wie denn Igel, Dachse u. s. w. sich angeblich tiefere Höhlen graben, wenn ein längerer und strengerer Winter bevorstünde; Schafe — nach Basilius — den nahenden Winter und Rinder das bevorstehende Frühjahr wittern; die Spinne vor anhaltendem Regenwetter mit umgekehrtem Leibe sich ganz in ihr Loch verkriechen, der Blutegel dagegen in diesem Falle sich der Oberfläche seines Waßers nahen soll u. s. w. Doch wird das Thatsächliche fast aller dieser thierischen Wetterprophezeiungen von Vielen bezweifelt, z. B. von Helmes (a. a. O. S. 242—244), der eigentlich nur im niedrigeren Fluge der Schwalben und häufigen Auffspringen der Fische über die Waßerfläche ein sicheres Anzeichen nahenden Regenwetters anerkennt, aber kein eigentlich instinctives, da nach ihm das durch Feuchterwerden der oberen Luft veranlaßte niedrigere Schwärmen der Mücken die einzige Ursache jener beiden Erscheinungen wäre*). Daß viele Thiere eine Vorahnung von nahe bevorstehenden Erdbeben und vulkanischen Eruptionen an den Tag legten, wie denn z. B. der Seidenschwanz im Jahre 1551 eine von einer derartigen Katastrophe bedrohte Gegend schon lange vor deren Ausbruch zu meiden begonnen hätte, versichert Schubert, Symb. des Tr. S. 42. — Nahe verwandt diesem Witterungsinstinct und ebenfalls seinem Wesen nach zum Selbsterhaltungsinstincte gehörig ist der Wandertrieb der Zugvögel, bei welchem die Sonne durchaus das oberste Bestimmende ist, dessen Commandowort die geflügelten Bewohner der Luft bald „fernhin nach des Südens Wärme", bald wieder nach den nördlicheren Gegenden ziehen heißt. Daher spricht der HErr bei Jerem. C. 8, 7: „Ein Storch unter dem Himmel

*) Anderer Meinung ist, — und wie es scheint, auf genaue und zuverläßige Beobachtungen gestützt — Dr. Paxton zu Paley's Nat. theol. II, p. 36: „These animals (Laubfrosch, Spinne u. s. w.) manifest by their actions, that they perceive and anticipate atmospheric changes, of which our senses give no information. But neither our thermometers, nor our electroscopes, nor hygrometers, nor our galvanometers, however skilfully devised or elaborately constructed, can vie in delicacy and perfection with that refined apparatus of the senses, which nature has bestowed on even the minutest insect. See Dr. Rogets Bridgewater Treatise, vol. II, p. 571". —

weiß seine Zeit; eine Turteltaube, Kranich und Schwalbe merken ihre Zeit, wann sie wieder kommen sollen"; vgl. Hiob 39, 26. — Aber nicht bloß in weiten, periodisch unternommenen Reisen der Thiere in die Ferne, auch in ihrem treuen Hangen an der Heimath, in dem Instincte der Häuslichkeit und treuen, oft Spuren dankbarer Liebe verrathenden Hingebung gegen ihre Herren und Wohlthäter offenbart sich bei vielen Thieren ein die menschliche Gottbedürftigkeit vorbildendes Leben, ein Zug der Liebe und gegenseitigen Abhängigkeit, der auf das sittlich-religiöse Gemeinschaftsleben des Menschengeschlechts weissagt. „Der Ochse kennet seinen Herrn und der Esel die Krippe seines Herrn" sagt Jehova bei Jes. 1, 3, um Israel am Beispiel der treuen und willig gehorsamen Hausthiere in beschämender Weise die eigene Abtrünnigkeit zu erkennen zu geben. Aber nicht bloß gegen ihre menschlichen Wohlthäter beweisen die Thiere solche rührende Anhänglichkeit: mit wunderbarer Treue bleiben sie oft auch anderen Thieren, denen sie ihre Nahrung und Versorgung verdanken, beigesellt, und wäre es nur die Gemeinsamkeit der Interessen, die sie jenen — bei parasitischer Lebensweise — verbände, wie bei der Seemöve, die dem Walfische die Tausende lästiger Walfischläuse, die denselben oft bedecken, abliest; dem südafrikanischen Kuhvogel, der den Büffel von seinen Quälgeistern, den unzähligen Stechmücken, befreit; dem Reiher, der dem Elephanten ähnliche Dienste thun soll (?). Nach Basilius*) sollen Krähen die Störche auf ihren Zügen begleiten und beschützen; vom afrikanischen Ochsenhacker (Buphaga africana, Pic-Boeuf) ist es aber gewiß, daß er das Nashorn oder auch Antilopen, denen er die Larven der Dasselmücken (Oestrus) mit dem Schnabel aus dem Rücken herauszuhacken pflegt, bei drohender Gefahr durch Ausstoßen eines scharfen Schreies warnt**). Der Honigkukuk im Caplande dient nicht nur dem Menschen, sondern auch dem Rattel oder Honigvielfraß (Viverra mellivora) als Wegweiser zu vollen Bienennestern (daher Indicator)***). Ein besonders auffallendes Beispiel gänzlich uninteressirter Fürsorglichkeit

---

*) Hom. VIII in Hexaëm. §. 5.

**) Oken, Bd. VII, S. 234.

***) Ebendas. S. 230—232; vgl. S. 1517.

und Dienstleistung erzählt Boussanelle*) von Pferden: „Einem Pferde waren die Zähne auf einmal so stumpf geworden, daß es weder Heu noch Hafer kauen konnte: zwei ganze Monate hindurch wurde dasselbe von zwei Nachbarpferden, die neben ihm aus derselben Krippe fraßen, unterhalten, indem ihm dieselben das Futter vorkauten"; — gewiß ein höchst merkwürdiger Zug sympathetischer Reizbarkeit. — Ob man endlich als letzten merkwürdigen Erweis einer Alles ernährenden und erhaltenden göttlichen Fürsorge mit Schubert**) sogar einen Selbstaufopferungsinstinct oder Selbstvernichtungstrieb anzunehmen habe — jenen geheimnisvollen, die pantheistisch-fromme Hinopferung indischer Büßer an das allverzehrende Allleben vorbildenden Zug, der die Speise instinctmäßig zu ihrem Freßer hineilen macht, also Hunderttausende der Clio borealis zum Rachen des Walfisches, eben erst ausgeschlüpfte Insecten zu den sie freßenden Vögeln; Lemminge zu den sie verschlingenden Strömen, Seen und Meeresarmen hintreibt — kann zweifelhaft erscheinen. So viel aber ist gewiß, daß in dergleichen, an und für sich unbestreitbaren und überaus häufigen Thatsachen der Selbsterhaltungsinstinct wunderbarer Weise in sein Gegentheil verkehrt erscheint, und zwar dieß im Dienste der Erhaltung und Förderung eines höheren Ganzen, ja der Gesammtheit thierischen Lebens und Bestehens.

2) Der Fortpfanzungsinstinct ist der zweite Pol des die Thierwelt durchwaltenden, gleichsam höheren magnetischen Lebensstromes, um welchen sich eine Fülle auffallender, die ordnende und regierende Weisheit des liebenden Allvaters auf das Bedeutsamste bezeugender instinctiver Lebenserscheinungen herumgruppirt. Als Versorgungsinstinct lehrt derselbe die Thiere mit der größten Umsicht die geeigneten Oerter für das Aufwachsen und die ersten Lebensbedürfnisse ihrer jungen Brut wählen, zeigt also den nur von Blüthennectar lebenden Schmetterlingen die für das Fortkommen ihrer einstigen Nachkommen, der jungen Räupchen, einzig gearteten Blättergewächse als Stätten für ihr Eierlegen; treibt Aale,

*) Observations militaires. bei Heusinger, Art. Instinct in Ersch und Gruber's Encycl.

**) Geschichte der Seele, S. 116 ꝛc.; Spiegel d. Nat. S. 26; vgl. Parabb. S. 238.

Salme und andere Fische zu schaarenweisem Aufsteigen aus dem Meere in die Flüße, um viele Meilen vom Meere entfernt, an ihrem eignen Geburtsorte zu laichen, und so ihren Jungen die nöthige Sicherheit vor den Raubfischen des Meeres zu bereiten; lehrt Elstern ihre Nester auf hohen Bäumen anzulegen oder auch in Stachelbeerbüschen auf das Dichteste mit Dornen und Stacheln zu verschanzen, um Füchse, Wiesel, Katzen u. s. w. abzuhalten*), und den Specht, in Europa seine Eier in Baumstammhöhlen, in Guyana in künstlich an schwankenden Zweig-Enden befestigte Nester zu legen: dort, um sie vor Menschen, hier, um sie vor Affen und Schlangen zu sichern**). — Als Vertheidigungsinstinct rüstet er die, wo es die Beschirmung der Jungen gilt, aller eignen Gefahr gänzlich vergeßende Mutter, auch wo sie von Natur schwach ist, mit der Wuth und Stärke der Löwin und Bärin aus (2. Sam. 17, 8; Hos. 13, 8; Klagel. 3, 10; Spr. 17, 12; 28, 15; Weish. 11, 18); treibt er die plumpen und schwerfälligen Walfischweibchen und Robbenmütter, auch da, wo alle Hilfe bereits vergeblich geworden, eine aufopfernde „Treue bis in den Tod" zu beweisen***); lehrt er Regenpfeifer, Kiebitze und andere Strandvögel die durchtriebensten Kunstgriffe zur Beschützung ihrer Eier vor Raubvögeln (die sie irreleiten), und die Seevögel auf den niederen Bären im norwegischen Archipel dann zwar, wann ihre gewohnten menschlichen Gäste und gleichsam ihre Besitzer kommen, ihre Eier willig von denselben decimiren zu laßen, bei Ankunft fremder räuberischer Schiffer aber sich augenblicklich durch lautes Geschrei und Flügelschlag zur Wehre zu setzen†). — Als Arbeits-

*) S. Alison in Todd's „Cyclopaedia of Anatomy and Physiology, III, p. 22.

**) Paley, II, S. 75. — Merkwürdig ist auch die verschlagene und energische Beharrlichkeit, mit welcher der Todtengräber (Necrophorus vespillo) den Leichnam der zur Legstätte für seine Eier und ersten Nahrung für seine jungen Maden ausersehenen Maus oder Kröte, selbst wenn man denselben mittelst eines Fädchens an einem Holze aufgehängt hätte, durch Untergrabung des Aases selbst und aller es festhaltenden Gegenstände unter die Erde zu bringen weiß. — Oken, V, 1769; Kirby, die Thierwelt (übs. v. Oesterlen, Stuttg. 1838), S. 407.

***) Vgl. Schubert, Spieg. d. Nat. S. 23. 24.

†) Hartwig, Leben d. M. S. 136; d. h. Norden, S. 472. — Ueber die

instinct oder Kunsttrieb verhilft er den Thieren zu den zweckmäßigsten, niedlichsten und wundervollsten Nestern oder Legestätten andrer Art. Der Birkenrüßelkäfer (Rhynchites betulae) rollt allemal im Mai aus abgeschnittenen schmalen Streifchen von Birkenblättern trichterförmige Kämmerchen als Wiegen für seine winzig kleinen Eier zusammen und zwar dieß mit einer staunenswerthen, sich stets gleichbleibenden, wahrhaft mathematischen Genauigkeit, was die Dimensionen und Verhältnisse der niedlichen Behausungen und ihrer Wände betrifft*). An den Nestern der Vögel, wie an den Gehäusen der Schmetterlingspuppen bewundern wir bald mehr die Zierlichkeit, bald mehr die Festigkeit der Construction, oder ihre Brauchbarkeit für unsere Zwecke, wie bei den Salanganennestern und noch mehr beim Cocon des Seidenwurms**). — Im Instincte des staatlichen Zusammenlebens und -wirkens erscheint der Kunsttrieb vieler einzelner Thiere einer Art mittelst des Gesetzes der Theilung der Arbeit verbunden und einem gemeinsamen obersten Zwecke dienstbar gemacht, wie bei den Ameisen (Spr. 6, 6—8; 30, 25), den Bienen und anderen in staatlichem Verbande lebenden Insecten; bei den Bibern mit ihren backofenartigen mehr-

---

im geduldigen Bebrüten der Eier an den Tag gelegte Selbstverleugnung des Vogels bemerkt Paley (II, S. 80) schön und gewiß mit Recht: „Neither ought it to be forgotten, how much the instinct costs the animal which feels it; how much a bird for example gives up by sitting upon her nest: how repugnant it is to her organization, her habits and her pleasures". — Heusinger a. a. O. scheint mir ohne Grund die Wahrheit dieser Behauptungen zu bestreiten.

*) Vgl. Duttenhofer, die acht Sinne des Menschen, Berl. 1858; auch Oken, Bd. V, S. 1653.

**) Schubert, Geschichte der Seele, S. 17 und 864 macht namentlich auch darauf aufmerksam, wie „die Larve des Insects der noch nicht gewordenen Gestaltung der Puppe in genauer Voraussicht das Gewand anmißt, das für diese, nicht mehr für die Larve paßt". — Ueber die das Vermögen und Geschick der menschlichen Hände sogar vielfach überbietende Kunstfertigkeit der Thiere bemerkt schön Arnobius, adv. gentes, L. II, p. 55: „Tamen in his ipsis, quae rostris atque unguibus faciunt, multa inesse conspicimus rationis et sapientiae simulacra, quae homines imitari nulla imitatione possumus, quamvis sint nobis opifices manus, atque omni genere perfectionis artifices". —

stöckigen Waßerbauten; den Kaninchen, vielen Arten von Affen, Robben, auch Vögeln u. s. w. — lauter Vorbildern des politischen Zusammenlebens der Menschen von zum Theil wahrhaft beschämender Art, da sie ohne alle Lehrmeister und Aufseher, ein jedes an seinem Theile, ihre Obliegenheiten mit der bewundernswürdigsten Pünktlichkeit, Ordnung und dem einheitlichsten Zusammenklang zu erfüllen wißen*). — Nahe verwandt mit diesen vornehmsten Aeußerungsweisen des thierischen Instincts sind der in gewißen mehr oder weniger significanten Gebärden und Stimmlauten sich kundgebende Symbolisirungsinstinct, dessen Product, die Thiersprache, ein freilich sehr unvollkommenes Vorbild der Menschensprache ist; und der besonders bei Papagaien und Affen in hohem Grade ausgebildete Nachahmungstrieb, den man in gewißem Sinne für die höchste Erscheinungsform des thierischen Instincts überhaupt und für das deutlichste physische Abbild des wesentlich in thätiger Bewährung der Gottbildlichkeit bestehenden sittlichen Handelns der Menschen betrachten kann.

Anmerkung. Außer Arnobius, Basilius und Salvianus in den angeführten Stellen handeln vom Instincte, als bedeutsamer Hinweisung auf die weise und gütige Vorsehung Gottes, besonders noch Gregor v. Nyssa, de v. Mosis, T. I, p. 234; Chrysostomus, Homil. Antioch. 12 (T. II, p. 127—130) und Expos. in Ps. 147 (T. V, pag. 486); Isidor v. Pelus. Epp. L. IV, 54; Hieron. Comm. in Jes. cap. 34, vs. 6 (T. III, p. 207); ad Algas. T. IV, P. I, pag. 199. — Vgl. auch Zwingli, de provid. Dei (bei R. Christoffel, Zwingli's Leben u. Schrr. I. S. 3) und Luther, Predd. über Matth. 6, 24—34 (besonders Band 43, S. 243—246; Band 14, S. 88).

§. 56. c) auf anthropologischem Gebiete.

Im Leben des Menschen, dem somatischen wie dem psychischen, bezeugt sich die allwaltende göttliche Vorsicht in einer so

*) Ueber die Bienen und Ameisen als Hauptvertreter eines in Gemeinsamkeit betriebenen thierischen Kunstfleißes s. Salvianus, de gubernat. Dei L. IV, p. 111. — Basilius, Hom. IX in Hexaem. §. 3 sagt: „Οὐδεμία ῥιζοτομικὴ τέχνη, οὐδὲ ἐμπειρία βοτανικὴ τῶν ὠφελίμων τοῖς ἀλόγοις τὴν διδασκαλίαν ἐξεῦρεν: ἀλλὰ φυσικῶς ἕκαστον τῶν ζώων τῆς οἰκείας ἐστὶ σωτηρίας ποριστικὸν, καὶ ἄῤῥητόν τινα κέκτηται τὴν πρὸς τὸ κατὰ φύσιν οἰκείωσιν“.

reichen Mannichfaltigkeit von Acten lebenerhaltender und lebenfördernder Fürsorge, in so auffallenden Beispielen unmittelbarer Eingebung und nicht der berechnenden Reflexion entstammender Antriebe, daß man fast genöthigt ist, in diesen Erscheinungen des menschlichen Instincts die höchste, unzweideutigste und der Gottesstimme im Gewißen aufs Nächste verwandte Kundgebung der biologisch geoffenbarten Gottheit anzuerkennen. Von Morgen bis Abend, von den frühesten Lebensanfängen an bis in das höchste Alter werden wir auf das Vielfältigste, bald schwächer, bald nachdrücklicher daran erinnert, daß „auch alle unsere Haare auf dem Haupte gezählt sind" (Matth. 10, 30); gemahnen den Aufmerksamen eine Menge kleinerer oder bedeutenderer Ereignisse an den Herzenskündiger, der unsere Nieren in seiner Gewalt hat (Ps. 139, V. 13); dem unser Gebein nicht verhohlen war, da wir im Verborgenen gemacht wurden (V. 15); der fort und fort „schaffet, was wir vor oder hernach thun und hält seine Hand über uns" (V. 5); dem alle unsere Gedanken, Wege, ja jedes Wort auf unsrer Zunge wohlbekannt sind (V. 2—4). — Besonders reich an Belegen für die aufs Wunderbarste voraussorgende weise Vatergüte Gottes ist die menschliche Zeugungs- und Entwickelungsgeschichte. Was soll dem in der dunklen Kammer des Mutterleibes geborgenen Embryo Auge und Ohr, ehe Licht oder Schall zu ihm dringen, oder von seiner erst werdenden Seele vernommen werden kann? Was soll ihm die bereits hier beginnende, wunderbarlich feine und künstliche Bereitung der Lunge, da doch vorerst noch der Mutter Blut und Lunge die seinen sind? „Was bestimmt den Embryo, die zarte, unendlich reizbare Aethersubstanz des Hirnlebens, welche bei der leisesten Berührung von Außen sofort verfliegen und zerfallen würde, durch die drei Hirnhäute nach Innen hin weich und flüßig, nach Außen hin hart und widerstandskräftig zu umlagern, und über das ganze Gebilde den harten, krystallenen Schädel zu wölben? Es streift an Wahnsinn, hier nichts sehen zu wollen, als ein Spiel chemischer und physikalischer Kräfte, welche princip- und zwecklos zusammentreffen, und welche gleichwohl den Typus der Gattung in jedem Individuum mit ewiger Klarheit der Bildung wiederholen!" *) — Und nun die wundervolle Correspon-

*) Worte Hanne's, Vorhöfe zum Glauben, III, S. 27. Vgl. überhaupt

denz zwischen der somatischen Organisation der Mutter, deren Brüste gerade gegen den Zeitpunkt der Geburt hin sich mit Milch zu füllen beginnen, und zwischen dem erwachenden Leben des zur Welt gebornen Säuglings, den die erste Regung des Ernährungsinstincts seine Lippen noch fast völlig unbewußt zur Warze der Mutterbrust hinbewegen läßt, so oft er Bedürfnis nach Stillung seines Hungers und Durstes empfindet! *) — Im weiteren Leben des Menschen äußert sich die sinnvolle, allbedenkende göttliche Fürsorge und Treue in den mannichfaltigen Actionen des Selbsterhaltungstriebes, dem plötzlichen Schließen der Augen, dem Vorstrecken der Arme beim Fallen, dem mechanischen Ausbreiten derselben bei einem plötzlichen Fall ins Waßer; dem instinctmäßigen Berühren und Bedecken der Stelle, wo man von einem Wurfe getroffen worden; dem fortgesetzten Athmen, auch wo man seiner selbst fast ganz vergißt; dem Fortgehen des gewohnten Weges, auch wenn man die Gedanken weit weg und bei ganz anderen Dingen hat, — und vielen anderen Regungen des im engeren Sinne organischen Instincts. — Verstandesmäßiger geartet, und darum noch viel geheimnisvoller und unbegreiflicher tritt der menschliche Instinct auf in der Art, wie außerordentliche Talente und Wunderkinder schon in ihren zartesten Jahren zu Mitteln greifen, welche geeignet sind, sie in ihrem von Gott ertheilten besonderen Berufe zu dieser oder jener künstlerischen oder wißenschaftlichen Geistesarbeit (als Musik, Zeichnen, Bilden, Bauen, Rechnen, selbst Contempliren und Theosophiren) zu fördern **); in dem so manche schwere

daselbst S. 23-27 eine begeisterte Schilderung des wunderbaren Bildungsprocesses der Organe des Fötus, insbesondere des Auges; desgleichen Paley, Nat. theol. chapt. 14. Dieser bemerkt hinsichtlich der Ausbildung der dem Embryo vorerst noch ganz unnöthigen Lunge in seinem Thorax sehr treffend und schön: „It is like finding a pair of bellows in the bottom of the sea". (Vol. II, p. 20).

*) Hierauf hat auch Twesten, Dogm. (3te Aufl.) Thl. I, S. 421 aufmerksam gemacht. Vgl. Paley a. a. O.; und schon Ray a. a. O. p. 130.

**) Man denke an Mozart, der schon als 5jähriger Knabe Klavierconcerte componirte; an den großen Kanzelredner Reinhard, dem schon als 12jährigen Schulknaben eine unlogisch disponirte Predigt Kopfschmerzen verursachte u. s. w. Mehrere hieher gehörige Beispiele s. bei Treviranus, Biologie, VI, S. 20.

Lebensgefahr abwendenden Vermögen einer Vorahnung und hellseherischen Wahrnehmung entfernter und zukünftiger, bald in größerer, bald in geringerer Ferne bevorstehender Dinge*); in der unbewußten Selbsthilfe, die schon so manchen Kranken zum Genuße des rettenden Mittels getrieben, an das der Arzt nicht entfernt gedacht hatte, und hinwiederum in dem raschen practischen Blicke, der manche Aerzte in den verzweifeltsten Fällen das einzig wirksame Verfahren ergreifen läßt**); in dem geistesgegenwärtigen Handeln mancher Frauen und Kinder in Momenten der größten Lebensgefahr; auch wohl in der natürlichen Erfindungsgabe (dem höheren Kunst- und Arbeitsinstincte), welche rohe Naturvölker, ohne alle Unterweisung in Technik, Mechanik oder Mathematik, oft die sinnreichsten Anstalten zu ihrem Schutze, ihrer Ernährung und Förderung in verschiedenen naturbearbeitenden Geschäften mit dem glücklichen Griffe des Genius treffen läßt***); endlich in den instinctartigen Regungen des schlummernden, oder gar des halbertödteten Gottesbewußtseins, welches zum mechanischen Händefalten, zur ernsten Erhebung der Gedanken zu Gott bei überraschenden, herzerschütternden Vorfällen, zum

*) Merkwürdige Fälle von Erweisungen solchen vorahnenden Instincts theilt Schubert, Spiegel der Natur, S. 19—21 mit. — Reich an solchen Beispielen ist auch die von ebendemselben a. a. O. S. 49—86 erzählte Geschichte Duval's. Siehe z. B. S. 53 (der arme Pächter rettet den seinem Verderben nahen Knaben durch Vergraben im Schafdünger); S. 56 (Duval wandert immer nach Sonnenaufgang zu und gelangt so zu dem gastlichen Lothringen, seinem einstigen Wirkungskreiße, vgl. S. 85) u. s. w. — Vgl. auch Friedrich a. a. O. S. 46.

**) Vgl. Friedrich a. a. O. S. 47, der an die bekannte Geschichte von Benvenuto Cellini's Rettung mittelst eines wider den Rath der Aerzte genommenen kalten Trunks, und an Cabani's Ausspruch: der Instinct sei der erste der Aerzte, erinnert.

***) Es gehören hieher die sinnreich ausgedachten Wohnungen, womit der Esquimau sich gegen den furchtbaren Winter seiner Heimath zu schützen weiß (Hartwig, d. h. Norden, S. 296), und die nicht minder klug angelegten, auf hohen Pfählen ruhenden Hütten der Karaynen, der Papuas auf Neuseeland und anderer Bewohner der Tropenländer; die höchst kunstvoll und dauerhaft construirten Jagdgeräthschaften wilder Völker aller Klimen und Gegenden; die Baidaren (Schifflein) der Esquimaux und anderer Anwohner des Eismeers u. s. w. — Vgl. auch J. Kidd, der menschliche Körper (übs. v. Plieninger, Stuttg. 1838), S. 106.

Anrufen Gottes oder des Heilandes in plötzlicher Todesgefahr treibt und in allen diesen Aeußerungen sich als unveräußerliches testimonium animae naturaliter christianae, oder, nach J. Gerhard's Ausdrucke*), als inclinatio naturalis, als instinctus quidam naturaliter insitus, quod sit aliquod summum rerum principium et gubernator universi, kundgibt..

*) Loci theoll. T. I, p. 242 a.

Zweites Buch.

Von der Natur oder den Eigenschaften Gottes.

„Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht,
Die Weisheit deiner Wege,
Die Liebe, die für alles wacht,
Anbetend überlege:
So weiß ich, von Bewund'rung voll,
Nicht, wie ich dich erheben soll,
Mein Gott, mein HErr und Vater". —

Gellert.

---

§. 57. Begriff und Eintheilung der göttlichen Eigenschaften.

Die Eigenschaften Gottes sind weder bloß bildliche Bezeichnungen Gottes, noch bloße Erscheinungen des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, oder lediglich subjectiv wahrgenommene Modificationen des in unserem frommen Gemüthsleben kundwerdenden Begriffes Gottes, sondern die schlechthin realen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, wie sie in ihrer Zusammenfaßung die Natur Gottes*), einzeln die zwar real unterschiedenen, aber einander innerlichen und sich gegenseitig durchdringenden Seiten dieser Natur bilden. Obgleich an sich nicht bloße Namen, vielmehr absolute urbildliche Realitäten, die in ihrer einheitlichen Ganzheit die schlechthin vollkommene Wesenheit Gottes ausmachen, laßen sie sich doch als verschiedene Namen Gottes auffaßen, wodurch einzelne bestimmte Seiten seines Wesens markirt werden und die in ihrer Zusammenfaßung den Namen Gottes (§. 47) ergeben. — Der Weg, auf welchem wir zur Erkenntnis und Darlegung dieser eigenschaftlichen Namen

---

*) Von Th. Rohmer „die Eigenschaft" (Zukommenheit, Bestimmtheit) genannt.

(Attribute, Prädicate) Gottes zu gelangen suchen, kann, entsprechend der überhaupt von uns befolgten wißenschaftlichen Methode, nur der symbolisch-analogische sein. An den Vollkommenheiten wie Unvollkommenheiten der sichtbaren Schöpfung, als des relativen Abbildes der Gottheit, hat der theologische Naturbetrachter die an sich unsichtbaren, allein in ewiger schöpferischer Selbstversichtbarung begriffenen göttlichen Musterbilder aller creatürlichen Eigenschaftung und Wesensbestimmtheit zu erkennen. Die via causalitatis, eminentiae und negationis müßen bei diesem Verfahren ebenso Hand in Hand gehen und einander wechselsweise ergänzen und durchdringen, wie die ihnen entsprechenden drei Hauptbeweisverfahren: das kosmologische, teleologische und moralische bei der Argumentation für die Existenz Gottes.

Doch wird, der Natur der Sache entsprechend, wie dort die teleologische Beweisform, so hier die Erschließung urbildlicher Vollkommenheiten Gottes aus Art und Wesen unvollkommener abbildlicher Weltvollkommenheiten, also die via eminentiae, der nächstliegende und am meisten von uns zu betretende Weg sein. — Die Zahl der so zu gewinnenden eigenschaftlichen Wesensbestimmungen Gottes ist an sich zwar (wie sich aus der unendlichen Menge der, alle an ihrem Theile Gott abspiegelnden Weltwesen ergibt, wie aber auch aus dem Wesen Gottes, als des schlechthinigen Urgrunds und Urbilds aller Dinge, mit Nothwendigkeit folgt) eine unendliche, sie ist „Myrias, ein Inbegriff des verborgenen Vielen, das aus dem Einen geht und in Einem besteht" *), — darum aber doch keine in sich selbst unbestimmte, jeder Beschreibung und ordnenden Darlegung seitens des betrachtenden Menschengeistes sich entziehende. Vielmehr gibt es gewiße, den Hauptgebieten des Weltganzen, als ebenso vielen Hauptoffenbarungssphären, entsprechende Gruppen von Eigenschaften, und innerhalb derselben wieder gewiße, aus zusammengehörigen abbildlich bedeutsamen Naturerscheinungen ersichtliche Haupteigenschaften, deren gesonderte naturtheologische Betrachtung einen sowohl relativ vollständigen, als wohlgeordneten und ohne Zwang zu systematischer Zusammenfaßung

*) So Oetinger, bibl. Wörterbuch, S. 130, der freilich ungehöriger Weise diesen Ausdruck im Gegensatz zur wesentlichen Dreiheit (Wesenstrinität) Gottes gebraucht. Vgl. unten Buch III, §. 118, Nr. 5.

führenden Einblick in die ganze Fülle und Tiefe des unendlich vielseitigen und unergründlich reichen Wesens der Gottheit gewähren wird. Aehnlich wie bei unserer Erweisung der göttlichen Existenz nämlich wird auf dem Standpunkt unsrer naturtheologischen Weltanschauung eine Localisirung der nachweisenden Betrachtung auch hinsichtlich der göttlichen Eigenschaften nicht bloß ersprießlich, sondern sogar nothwendig sein, vorausgesetzt natürlich, daß die so erzielte Beziehung gewißer Natursphären auf gewiße göttliche Eigenschaften als eine nur relative gefaßt wird. Denn bei unbedingter und ausschließlicher Beziehung gewißer Eigenschaften Gottes auf gewiße Schauplätze seiner Schöpfung, würde man dem Vorwurfe polytheistischer Zerreißung und Naturalisirung Gottes kaum entgehen können. Andrerseits aber wird gerade bei einer relativen Verknüpfung gewißer Hauptnaturgebiete mit gewißen göttlichen Hauptattributen, wobei doch auch nicht unterlaßen wird, auf deren gleichzeitiges Ersichtlichsein auch in den übrigen kosmischen Sphären hinzuweisen, der mannichfaltige Reichthum der innerweltlichen Selbstmanifestation Gottes gehörig zur Darstellung gelangen, und so das Wahre an der polytheistischen Gottesverehrung auf das Beste zu seinem Rechte kommen können*). — Nur im Sinne vorzugsweisen Geoffenbartseins in den betreffenden Naturgebieten wollen wir es also verstanden wißen, wenn wir im Folgenden, entsprechend den Hauptsphären kosmischen Seins und Lebens, als die wesentlichen Hauptgruppen der göttlichen Eigenschaften unterscheiden:

I. Uranische oder transcendente Eigenschaften:

1) Unendlichkeit.	2) Herrlichkeit.	3) Ewigkeit.
(Ueberräumlichkeit)	(Lichtnatur)	(Ueberzeitlichkeit)

II. Atmosphärische (meteorologische) oder öconomische (vermittelnde) Eigenschaften:

1) Allgegenwart.	2) Allwißenheit.	3) Treue.
(Geistigkeit)	(Intelligenz)	(Wahrhaftigkeit)

*) Lange, Pos. Dogmat. S. 67 sagt sehr richtig: „Diese Eigenschaften (Gottes) sind ganz ineinander und doch auch ganz außer einander, weil sie geistige Bestimmtheiten sind .... Uebersieht man ihre Einheit und faßt man sie auf in getheilter Mannichfaltigkeit, so begibt man sich auf den Weg zum Polytheismus. Es ist schon eine bedeutende Verkennung der Einheit Gottes in allen seinen Erweisungen,

III. Tellurische oder naturgeschichtliche Eigenschaften:
1) Allmacht. 2) Weisheit. 3) Güte.
IV. Anthropologische oder religiös-ethische Eigenschaften:
1) Heiligkeit. 2) Gerechtigkeit. 3) Barmherzigkeit.
(Heilige Liebe) (mit Zorn) (Gnade, Langmuth)

Aus diesem Schema ist zugleich ersichtlich, wie von den einzelnen aufgeführten Eigenschaften die mit gleichen Ziffern bezeichneten, unter einander stehenden wieder in anderer Beziehung mit einander verwandt sind, sofern nämlich die mit 1) bezeichneten als physische (oder auch metaphysische); die mit 2) bezeichneten als ästhetische oder intellectuelle (logische); und die der dritten Colonne als ethische Eigenschaften zusammengehören. Diese zweite Classification der göttlichen Eigenschaften werden wir allemal dann in Anwendung bringen, wenn es sich uns um Nachweisung des Enthaltenseins auch der übrigen Eigenschaften in der jedesmaligen Offenbarungssphäre der einzelnen zwölf Hauptattribute handelt, wenn es also gilt, die Allmacht zugleich als unendliche, allgegenwärtige und heilige; als lichtherrliche, allwißende, weise und gerechte; als ewige, treue, gütige und barmherzige zu erweisen u. s. w. Da unser Verfahren durchweg in kosmisch-physikalischer Exemplificirung übersinnlicher Begriffe und in experimenteller, concret ins Einzelne gehender Illustrirung und Erweisung der göttlichen Thatsachen bestehen muß, so wird es hinlänglich vor dem Vorwurfe ermüdender Langweiligkeit geschützt bleiben können, der es nur dann mit Recht treffen würde, wenn jene Vollziehung des Nachweises vom Innerlichsein aller Eigenschaften in allen nothwendig nur todte Repetitionen mit sich brächte, wenn sie nicht vielmehr zur Aussage immer neuer Thatsachen, zur Hervorhebung und Beleuchtung stets neuer Beziehungen des unerschöpflich reichen göttlichen Offenbarungslebens diente.

---

wenn man den Himmel nur als Schauplatz seiner Gnade, die Hölle nur als Schauplatz seiner Gerechtigkeit betrachtet. Uebersieht man ihre Mannichfaltigkeit — und will sie nur begreifen als subjective Gebilde — so verkennt man die Wahrheit in der Selbstoffenbarung Gottes nach dem Reichthum ihrer Grundzüge. In der wahren Würdigung dieser Mannichfaltigkeit besitzt man die Wahrheit des Polytheismus".

Anmerkung 1. Den Weg der Folgerung der verschiedenen göttlichen Eigenschaften aus den Hauptstufen der creatürlichen Welt und ihres Lebens, als Spiegelbildern der Gottheit nach den Hauptseiten ihres Wesens, schlagen schon die früheren natürlichen Theologieen ein. — Raymund unterscheidet (Tit. 1 seiner Th. nat.) nach Aristoteles und Thomas vier Stufen creatürlicher Wesen: 1) das bloße esse; 2) das vivere; 3) das sentire und 4) das intelligere, wozu bei den intelligenten Wesen allemal noch 5) das velle (liberum arbitrium), und unter Voraussetzung göttlichen Beistands 6) auch noch das posse komme. Diese 4 oder 6 Wesensgrade trage nun auch Gott, freilich ohne Maaß und Schranke, in urbildlicher Vollkommenheit, in sich (Tit. 7. 8) und zwar so, daß sie mit seinem absolut einfachen Sein bereits sämmtlich gegeben, sonach alle identisch seien (Quicquid est in ipso, idem est, quod esse. Tit. 10.). Dem creatürlichen Esse entspricht das ewige, unveränderliche und unendliche Sein Gottes; dem creatürlichen Vivere (der Stufe des vegetativen Lebens) die göttliche Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit; dem creatürlichen Sentire das göttliche Empfinden, als Sehen, Hören u. s. w.; dem creatürlichen Intelligere die göttliche Weisheit, Klugheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit; dem creatürlichen Velle die göttliche Güte, Sanftmuth, Heiligkeit, Freundlichkeit u. s. w.; dem Posse endlich die göttliche Macht. Alles dieß liegt aber eigentlich bereits im Sein Gottes beschloßen; mit ihm sind alle übrigen Eigenschaften und Lebensäußerungen Gottes bereits gegeben (Tit. 45; vgl. die vorhergehende ausführliche Darlegung der ganzen Eigenschaftslehre T. 12—44.). Wie hier die Eigenschaften Gottes aus den Seinsweisen des ganzen Universums abgeleitet werden, so schlägt Raymund später, Tit. 175 noch einmal insbesondere den anthropomorphischen oder anthropopathischen Weg ein, indem er von den Hauptvermögen und -beschaffenheiten (conditiones) des Menschen auf entsprechende Attribute Gottes schließt: aus dem Vermögen des Menschen zu lieben also darauf, daß Gott amandus sein müße; aus seinem Erkenntnisvermögen auf Gottes Intelligibilität; aus seinem Vermögen zu vertrauen auf Gottes Treue u. s. w. Kurz: Gott und Mensch verhalten sich wie Seele und Leib, bei welchen man ebenfalls aus gewißen Organen des letzteren auf gewiße Vermögen in ersterer zurückschließe. — Wolf's ganze Theol. nat. ist in ihrem ersten, oder aposteriorischen Theile eigentlich nichts weiter als göttliche Eigenschaftslehre. Doch handelt er hier hauptsächlich nur die dem Kreiße natürlich theologischer Betrachtung vorzüglich nahe liegenden Attribute der göttlichen Intelligenz und des Willens (Allwißenheit, Weisheit, Macht, Güte) ab. Gerechtigkeit, Heiligkeit, Allgegenwart, Seligkeit u. s. w. kommen erst ganz am Schluße dieses Theils, in Cap. 7, einer ziemlich ungeordneten, farrago-artigen Nachlese, zur Darstellung. — Alle wesentlichen Eigenschaften Gottes müßen, nach Wolf's gewiß richtiger Forderung (§. 6), bereits in dem richtig aufgestellten Begriffe Gottes enthalten sein, gleichwie in der Geometrie die Definition des Quadrats (quod sit figura quadrilatera, aequilatera, rectangula) bereits alle Haupteigenschaften dieser Figur in sich schließe. Vgl. unsere oben im §. aufgestellte Behauptung, daß die einzelnen göttlichen Eigenschaften nichts als die verschie-

denen wesentlichen Seiten der Natur Gottes seien. — Im Einzelnen gewinnt nun Wolf die göttlichen Haupteigenschaften aus speculativer Weltbetrachtung, d. h. aus Betrachtung der Welt nach ihren einzelnen Hauptterscheinungsformen und -Eigenthümlichkeit als ebenso vielen Spiegeln und Merkmalen (specula, signa) des göttlichen Wesens, wie folgt: Rücksichtlich ihrer Bedingtheit und Relativität (contingentia) ist die Welt speculum der bloßen Existenz Gottes (Cap. 5, §. 799. 800); ihrer Essentia nach spiegelt sie den göttlichen Intellectus (§. 801. 802); ihrer Actualität nach die göttliche Macht, und speciell ihrer bedingten und beschränkten Actualität nach die absolute Willensfreiheit Gottes (§. 803. 804); in ihrem inneren teleologischen Universalnexus spiegelt sich die göttliche Weisheit ab („fines rerum sunt scala, per quam ad sapientiam divinam adscenditur". §. 805. 806), desgleichen die göttliche Güte, sofern jener teleologische Nexus die wechselseitige Förderung des Wohls der Weltwesen bezweckt (§. 807—809); die göttliche Allwißenheit, sofern er ein universeller Nexus und der möglichst beste ist (§. 810. 811) und die göttliche, absolut höchste Vernunft, sofern er die mit einander verknüpften, in einander verketteten allgemeinen Wahrheiten enthält (§. 812. 813). In der Ewigkeit der Essenzen und der transcendentalen Wahrheit der Wesenheiten der Welt endlich spiegelt sich die Ewigkeit Gottes (§. 814—816). So ist also jedes Wesen dieser Welt seiner Existenz nach ein Spiegel der göttlichen Macht; seiner innern Possibilität nach ein Spiegel der göttlichen Intelligenz; seiner äußern Possibilität nach ein Spiegel des göttlichen Willens; der Sicherheit seiner zukünftigen Verwirklichung nach ein Spiegel des unveränderlichen göttlichen Rathschlußes; im Ganzen also, sofern es überhaupt ein bedingtes Wesen ist, ein Spiegel der Unbedingtheit (aseitas) Gottes (§. 817. 818). Vgl. schon Prolegg. C. II. S. 96. — Man sieht, wie dieser ganze Versuch einer Ableitung der göttlichen Eigenschaften aus theologischer (analogisch-symbolischer) Weltbetrachtung sowohl im Einzelnen an bedeutender Abstractheit, als auch im Ganzen an Unvollständigkeit und systemloser Ungeordnetheit leidet. — Dieß gilt auch von den natürlichen Theologieen der Engländer, so sehr sich diese durch concrete, experimentelle Nachweisung des Offenbarseins der göttlichen Eigenschaften in den einzelnen Haupterscheinungen des abbildlichen Creaturlebens vor allen früheren Werken dieser Art auszeichnen. Bei ihrer überwiegenden Hinneigung zur teleologischen Naturbetrachtung richten sie, fast einseitig, ihr Hauptaugenmerk nur auf die göttliche Weisheit; alle übrigen Eigenschaften kommen mehr oder weniger in nur untergeordneter Weise zur Sprache. Paley, Cap. 24, läßt nur sieben göttliche Eigenschaften als natürliche, d. i. als dem Standpunkte der natural religion, des natürlichen Gottesbewußtseins des Menschen als solchen, entsprechende gelten: die Allmacht, Allwißenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Self-existence, Necessary existence und Spirituality. Die Güte wird hier also vorerst gänzlich ausgeschloßen. Erst Cap. 26 kommt sie nachträglich zu mehr nur beiläufiger Erörterung. Die Unendlichkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. w. fehlen ganz, was mit dem lediglich propädeutischen Character der Paley'schen Naturtheologie zusammenhängt. — An eine relativ localisirte Nachweisung der einzelnen gött-

lichen Attribute, als in diesem oder jenem Naturgebiete vorzugsweise und überwiegend manifestirter, hat keiner der bisher angeführten Naturtheologen gedacht. Beim Gedanken an die Weisheit Gottes schwebt ihnen allen der die ganze Schöpfung durchziehende teleologische Nexus in seiner Totalität als das entsprechende creatürliche Offenbarungsgebiet vor Augen; das organische Leben insbesondere, und zwar auf seiner untersten und unmittelbarsten Stufe, als vegetatives Leben, als vorzugsweise Erweisungsstätte der göttlichen Weisheit an sich zu benutzen, kommt ihnen nicht in den Sinn. Ebensowenig denken sie bei den die Abgezogenheit Gottes von der Welt bezeichnenden Eigenschaften der Ewigkeit, Unermeßlichkeit u. s. w. an die himmlische Welt als besonders deutliche und augenfällige Manifestationssphäre dieser Attribute; oder bei der Allgegenwart an die Luft, bei der Allwißenheit an das Licht u. s. w. Man darf einer derartigen, die Welt nach ihrer unzerlegten Ganzheit ins Auge faßenden Deduction der Eigenschaften Gottes aus seinem schöpferisch-urbildlichen Verhältnisse zum Naturganzen gewiß nicht das Zugeständnis relativer Berechtigung und einer gewißen wißenschaftlichen Zweckmäßigkeit versagen, und für eine gewiße Classe natürlich-theologischer Abhandlungen mag es immerhin auch ferner als das Angemessenste gelten, wenn dieselben, statt, wie bei unsrer axiomatologischen Classification, die Hauptschnitte zuerst zwischen Himmel und Erde, sodann zwischen Atmosphäre und Erdball, zwischen unvernünftige Creatur und Menschheit zu legen, unter Zugrundelegung eines anderen obersten Eintheilungsgrundes die göttliche Weisheit an der sinnvollen Organisation der sämmtlichen gedachten Weltsphären unmittelbar nach einander, von der uranischen anhebend und ununterbrochen bis zur anthropologischen fortschreitend, darthun; ebenso die göttliche Herrlichkeit zusammenhängend von ihrem Offenbarsein in den Wundern des Sternenhimmels bis zu deren prachtvollem Miniatur-Spiegelbilde, dem menschlichen Auge, verfolgen; desgleichen die Allmacht von den schwindelerregenden Fernen und colossalen Wuchten und Dimensionen der Himmelskörper an, bis herab zu der innerlichen Stärke des menschlichen Knochenbaus auch in den feinsten und winzigsten Gliedmaaßen darlegen u. s. w. Aber bei einer derartigen Perlustration des Naturganzen (welche allerdings die einheitliche experimentelle Darlegung der jedesmal in Rede stehenden göttlichen Eigenschaft in allen ihren Hauptspiegelbildern, den niedersten, wie den höchsten, — sei es in einer vom Menschen aus aufsteigenden, sei es in einer zu ihm herabsteigenden Reihenfolge — zum Resultate haben würde) wäre offenbar, wendete man sie auf unsere Disciplin an, eine gewiße Zerreißung der Naturreiche, eine naturwidrige Auseinanderzerrung und Secirung derselben durch mehr oder weniger willkürlich gemachte Querdurchschnitte etwas Unvermeidliches und dabei müßte ohne Zweifel die concrete systematische Haltung des Ganzen der Betrachtung in bedenklichster Weise Noth leiden. Das oberste Eintheilungsprincip einer naturtheologischen Axiomatologie darf kein lediglich der Dogmatik entnommenes, es muß ein in der Natur selbst gelegenes, ihren wesentlichen Abtheilungen und Haupterscheinungsformen durchaus entsprechendes sein. Obendrein läßt auch die Schrift, ihrer constanten Weltanschauung nach, die einzelnen Haupt-

reiche des Schöpfungsganzen als relativ vorwiegende Offenbarungsstätten gewißer göttlicher Eigenschaften erscheinen, wie wir in der folgenden näheren Darlegung durch den für jede Eigenschaft besonders zu führenden Schriftbeweis darthun zu können hoffen; und wo sie etwa dem tellurischen Bereiche entnommene Belege für transcendentale oder remotive Eigenschaften geltend macht, oder anthropologische Instanzen für die eine oder die andere der von uns so genannten öconomischen oder atmosphärischen Attribute, wie Allgegenwart, Allwißenheit u. s. w. vorbringt, da läßt sich leicht die Relativität derartiger Aussagen nachweisen und eine Vermittelung derselben mit den vorherrschenden Anschauungen herstellen*). — Als Vorgänger für unsere, die kosmische Betrachtung der göttlichen Eigenschaften lokalisirende Methode sind Gregor von Nyssa, Calvin und Hanne zu nennen. Der Erstgenannte „bemerkt (in der Schrift: De infantibus, qui praemat. abripiuntur, p. 763) nicht bloß im Allgemeinen, daß die Weisheit in der Schöpfung zur Weisheit des Schöpfers uns emporleite: er führt dieß auch in einer speciellen theologischen Naturbetrachtung durch, welche meist auf aristotelischen Grundlagen beruht. Die Schönheit des geschaffenen Lichts muß nach ihm dazu dienen, uns auf die Herrlichkeit des ewigen, urbildlich wahren Lichtes hinzuweisen; die Festigkeit der Erde soll uns anleiten, die Unveränderlichkeit Gottes zu erkennen; die unermeßliche Größe des Himmelsraumes die Unendlichkeit des Schöpfers andeuten, und wenn wir sehen, wie die Strahlen der Sonne aus so weiter Ferne erleuchtend und wärmend zu uns durchdringen, sollen wir daran Gottes innerlich ergreifende und erleuchtende geistige Macht inne werden". (Vgl. Ritter, Gesch. der Philos. Bd. VI, S. 114 rc.). — Calvin weist (Institutio rel. chr. L. I, c. 5) in höchst bedeutsamer Weise auf die verhältnismäßige Beziehbarkeit gewißer Natursphären auf gewiße Attribute (virtutes) des in der Natur abgespiegelten göttlichen Wesens hin. Zunächst weist er (§. 1) die göttliche Herrlichkeit als in der Schöpfung überhaupt ersichtlich mittelst des kosmologischen Beweisverfahrens nach; dann (§. 2. 3) zeigt er, wie in den Wundern der leiblichen Organisation die göttliche Weisheit ersichtlich sei (arg. teleologicum); später (§. 6) erweist er die Macht und Ewigkeit Gottes aus den großartigen Wundern und Luftphänomenen des Himmels; sodann die Güte aus der den Menschen insbesondere betreffenden, wunderbaren providentiellen Leitung (§. 7 sqq.); endlich die Gerechtigkeit aus dem Zeugnisse des Gewißens im arg. morale (§. 10). — Fast ganz mit unserer Auffaßung stimmen die Andeutungen von Hanne, Vorhöfe z. Gl. II, S. 165: „Das göttliche Offenbarungsprincip mußte seine Enthüllungen den Stufen der Weltentwickelung anpaßen und so konnte Gott, aus Rücksicht auf die Schwäche der Creatur, die Fülle seines Wesens nur durch verschiedene Verkleidungsformen hindurch offenbar machen. Darum tritt das Wesen Gottes der nachdenkenden

*) Vgl. übrigens auch den Rückblick am Schluße dieses Buchs, §. 114, und die daselbst gegebene Darlegung und Besprechung des Inhalts von Ps. 104; 148; Sir. C. 43 und Dan. 3, 59—88.

Betrachtung auf der niedersten Stufe seiner Offenbarung, vorherrschend unter der Form der unendlichen Macht entgegen. In dieser Weise erscheint es uns in den noch völlig bewußt- und seelenlosen Formen der unorganischen Natur, am großartigsten und erhabensten in den Gebilden und Gesetzen des kosmischen Lebens, das uns die Herrlichkeit und Macht Gottes beim Aufblicke zum Sternenhimmel offenbart. Ein Stufe höher hinauf, in den Reichen des organischen Lebens, erkennen wir schon einen klareren Widerschein auch der göttlichen Weisheit und Liebe, so oft wir die Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit in der lebenden Natur bewundern müßen. Aber nach seinem vollen Liebewesen konnte sich Gott auf Erden erst in der Menschheit offenbaren" u. s. w. — Uebrigens wird die objective Wahrheit und Statthaftigkeit unserer Auffaßung gewißer Schöpfungsgebiete als überwiegend deutlicher Erweisungsstätten gewißer göttlicher Eigenschaften, hinsichtlich der einzelnen Beziehungen erst aus der folgenden Ausführung erhellen.

Anmerkung 2. In dem in obigem §. von uns aufgestellten Kataloge göttlicher Eigenschaften fehlt die, in vielen Dogmatiken als besonderes Attribut aufgezählte Seligkeit. Wir halten deren gesonderte Geltendmachung und Nachweisung auf naturtheologischem Standpunkte für ebenso unnöthig, als unmöglich, nicht, weil es ihr etwa an der erforderlichen schriftmäßigen Berechtigung zu selbstständiger Geltung fehlte (denn 1. Tim. 1, 11 und 6, 15 wird Gott ausdrücklich μακάριος genannt); wohl aber, weil eine äußere, auch im Leben der Creaturen ersichtliche Manifestation der Seligkeit Gottes, d. i. „der durch ihr Reich hindurch in sich selbst zurückgestrahlten göttlichen Liebe", erst mit dem Abschluße der ganzen gegenwärtigen Weltentwickelung, im „seligen Leben" des künftigen Aeons, wird eintreten können. Was Lange (Pos. Dogm. S. 93) als Kundgebungen der göttlichen Seligkeit in den kosmischen Lebenserscheinungen des gegenwärtigen Aeons anführt: „der rhythmische festliche Typus der Bewegung der Planeten, die wahlverwandtschaftlichen Bezüge der Stoffe zu einander, die Richtung des Eisens zum Magnet, das Aufstreben der Pflanze zur Blüthe, die Lust des Thieres, die Freude oder rhythmische Lebenswallung des sinnlichen Menschen und beim Geistesmenschen der festliche Genuß seiner Harmonie mit dem Ewigen in der Welt und in seinem Herzen" — alles dieß sind willkürlich zusammengelesene, heterogene, zum Theil ganz und gar nicht hierher gehörige Lebensäußerungen, hinter welchen allzuviel gesucht werden muß, wenn man sie als Sinnbilder des seligen Lebens Gottes auffaßen will, und die sich fast alle weit beßer zur symbolisch-analogischen Erweisung anderer göttlicher Attribute, als der Seligkeit, verwenden laßen. Für den dermaligen Standpunkt naturtheologischer Speculation fällt die Seligkeit Gottes, oder die göttliche Selbstgenugsamkeit, sofern man überhaupt ein ihr entsprechendes, zu ihrer symbolischen Versichtbarung vorzugsweise geeignetes Gebiet der sichtbaren Creatur angeben will, entweder mit der göttlichen Barmherzigkeit, wie sie in den Wundern der menschlichen Leibeserlösung und -verklärung ersehen wird, oder auch mit der im Glanze der Sternenwelt auf uns herniederleuchtenden göttlichen Herrlichkeit (Dora) zusammen. Vgl. übrigens unten, §. 119, Nr. 3. — Was die an

zweiter Stelle von uns aufgeführte Eigenschaft der göttlichen Herrlichkeit betrifft, so verkennen wir nicht die Berechtigung derjenigen Bestimmung dieses Begriffs, wonach die Herrlichkeit Gottes „den Inbegriff aller Eigenschaften, die Offenbarung seiner ganzen Vollkommenheit und Erhabenheit" bildet, und „alle Anführungen der Eigenschaften Gottes im Grunde Lobpreißungen seiner unaussprechlichen Herrlichkeit sind" (so Lange, Pos. Dogm. S. 64. 122, vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle aus Calvin): glauben aber doch, mit Nitzsch (System der christlichen Lehre, S. 169), eine besondere Eigenschaft dieses Namens neben den übrigen, auf Grund der von der Doxa (כָּבוֹד) oder *μεγαλωσύνη* Gottes handelnden Schriftstellen, aufstellen zu dürfen, und zwar als in specieller Beziehung zur göttlichen Lichtnatur stehend, deren Ausfluß und heilsöconomische Versichtbarung eben jene Doxa ist. S. 2. Mos. 24, 16 ff.; 1. Kön. 8, 11; Jes. 6, 3; Ezech. 1, 28 ff.; Luc. 2, 9 („die Klarheit — *δόξα* — des HErrn umleuchtete sie"); Hebr. 1, 3 (der Ausstrahl seiner Herrlichkeit) ꝛc. In ihrer Bezogenheit auf die ihr zunächst vorangehende uranische oder siderische Nachbareigenschaft der Unendlichkeit erscheint die Herrlichkeit als Majestät; in Bezug auf die nächstfolgende der Ewigkeit als Unveränderlichkeit oder Unwandelbarkeit (Aphtharsie); in Bezug auf die zunächst an sie gränzende öconomische Eigenschaft der — im allerleuchtenden Sonnenlichte versinnbildlichten — Allwißenheit erscheint sie als Lichtherrlichkeit (absolute Selbstbejahung und urbildliche Wahrheit Gottes), wie wir sie auch gewöhnlich im Folgenden nennen werden, da mit dieser Bezeichnung zugleich ihr auf alle übrigen Eigenschaften Gottes influirendes, sie sämmtlich verklärend durchdringendes Wesen angedeutet wird. — Noch könnte man von einer natürlichen Theologie ein specielles Eingehen auf die metaphysischen Attribute der göttlichen Spiritualität, Simplicität, Invisibilität, Indivisibilität, Aseität u. s. w. erwarten; wie denn namentlich Wolf, Cap. 1 des ersten und des zweiten Theils seiner Theol. nat., sich eingehender mit denselben beschäftigt hat. Auf unserem offenbarungsgläubigen Standpunkte dürfen wir indeßen die Geistigkeit Gottes, und mit ihr jene sämmtlich mit ihr zusammenhängenden und sich nothwendig aus ihr ergebenden Attribute, die man als die allgemeinen oder constitutiven Eigenschaften des absoluten Gottesgeistes bezeichnen kann, voraussetzen. Will man auch für sie, entsprechend der analogischen Methode unserer Disciplin, creatürliche Abbilder suchen, so denke man etwa an die allgemeinen physikalischen Eigenschaften der Materie, welche sich offenbar gegensätzlich und doch analog zu jenen verhalten und die Möglichkeit ihrer Erschließung viâ negationis oder remotionis gewähren. Der unendlichen Theilbarkeit der Materie entspricht die absolute Untheilbarkeit Gottes; der Undurchbringlichkeit der Atome die Geistigkeit an sich; der Porosität und Zusammengesetztheit der materiellen Körper die Simplicität Gottes; der Schwere die göttliche Aseität u. s. w. — Doch wird aus allen derartigen Deductionen wenig oder nichts für eine fromme theologische Naturbetrachtung und concrete Erweisung der Herrlichkeit Gottes aus seinen Schöpfungswerken gewonnen werden können.

Anmerkung 3. Neben der im Texte unseres §. bevorzugten localisirenden, oder kosmisch-physikalischen Eintheilung der göttlichen Eigenschaften, machten wir noch als in untergeordneter Weise zu verwendende Classification derselben die auf metaphysischem Eintheilungsprincip beruhende Zerlegung in physische, logische oder ästhetische und ethische Attribute geltend. Zu den ethischen insbesondere rechneten wir die Ewigkeit (deren ethischer Character ersichtlich wird, wenn man bedenkt, daß sie, concret und innerlich aufgefaßt, nichts anderes als die ζωὴ ἀκατάλυτος Gottes, Hebr. 7, 16 ist), die Treue und die Güte, und unterschieden von diesen unmittelbar oder schlechtweg ethischen Attributen die am menschlichen Leibesleben ersichtlichen anthropologisch-ethischen Eigenschaften der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als religiös-ethische, d. h. auf den religiösen Gemeinschaftsverkehr des Menschen mit Gott bezügliche. Von diesen letzteren ließen wir wiederum die Heiligkeit als wesentlich physische (mit der physischen, oder vielmehr hyperphysischen Grundbeschaffenheit des göttlichen Wesens in nächster Beziehung stehende); die Gerechtigkeit als wesentlich logisch-ästhetische (in dem, seinem Grundwesen nach logischen Processe der sittlich-religiösen Krisis verlaufende) und die Barmherzigkeit als rein und unmittelbar ethische Eigenschaft erscheinen. S. das oben im Texte des §. mitgetheilte Schema der 12 Haupteigenschaften Gottes. — Wir finden diese Eintheilungsweise im Wesentlichen bereits befolgt von Augustinus, de trinit. lb. XV, c. 5. 6, welcher im Einzelnen freilich auf ganz abweichende Art verknüpfend und willkürlich classificirend, 12 Hauptprädicate Gottes aufstellt, die aeternitas, immortalitas, incorruptibilitas und immutabilitas; die vita, sapientia, potentia und speciositas; die justitia, bonitas, spiritualitas und beatitudo, die er dann auf die drei Grundbegriffe der aeternitas, sapientia und beatitudo reducirt und so zur Grundlage einer eigenthümlichen Construction der Trinität verwendet; die aeternitas bezieht er nämlich, gleich ihrem mikrokosmischen Abbilde in der menschlichen Seele, der memoria, auf den Vater; die sapientia, das Urbild der menschlichen intelligentia, auf den Sohn, und die beatitudo, entsprechend der voluntas, auf den hl. Geist. Offenbar haben wir hier wenigstens einen Anklang an unsere Eintheilung in physische, intellectuelle und ethische Eigenschaften, die ebenfalls ihrem letzten Princip nach eine triadisch gegliederte, in Beziehung zu den drei Personen des göttlichen Wesens stehende ist. Von neueren Dogmatikern entwickelt nach derselben, und zwar ausdrücklich um ihres trinitarischen Characters willen, die Lehre von den göttlichen Attributen Weiße in seiner Philos. Dogm. Bd. I, §. 485 &c., nur daß derselbe statt „physische Eigenschaften" sich des Ausdrucks „metaphysische" bedient, und auch die Vertheilung der einzelnen Eigenschaften unter die betreffenden drei Hauptrubriken in abweichender Weise vollzieht. Zu den metaphysischen Attributen zählt er nämlich a) Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit; b) Unendlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit; c) Allmacht und Allwißenheit, und behauptet, — schwerlich mit Recht, das Uebereinkommen dieser metaphysischen Eigenschaften mit den gewöhnlich so genannten Attributen der Erkenntnis, sowie mit den anderwärts immanent genannten

und vorzugsweise auf dem Weg der Negation gewonnenen. Aesthetische Eigenschaften sind ihm die Seligkeit, Herrlichkeit und Weisheit, die wieder insbesondere den Attributen des Gefühls entsprechen sollen (? — auch die Weisheit?) und hauptsächlich auf dem Wege der Eminenz gewonnen würden. Als ethische Eigenschaften endlich bezeichnet er die Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er mit den Attributen des göttlichen Willens identificirt und als hauptsächlich viâ causalitatis zu gewinnend hinstellt (wogegen sich auch wieder beträchtliche Einwendungen erheben laßen). — Verwandt ist auch die Tieftrunk'sche Eintheilung der göttlichen Attribute in physische aus der Naturbetrachtung, in transcendentale aus der Idee Gottes, und in moralische aus dem Begriffe des höchsten Gutes zu entnehmende, — von welcher Twesten, Dogm. Thl. II, S. 36 bemerkt, dieselbe könne ihren Ursprung aus der natürlichen Theologie nicht verleugnen; — desgleichen diejenige Cramer's in absolute und relative Eigenschaften, die letzteren wieder physischer und moralischer Art (ähnlich Nitzsch im System der christlichen Lehre und Thomasius, welcher die immanenten Eigenschaften der absoluten Macht, Intelligenz und Seligkeit; die trinitarischen der Heiligkeit, Wahrheit, Liebe; die öconomischen der Allmacht, Allgegenwart, Allwißenheit unterscheidet); endlich auch die freilich nicht mehr triadische Böhme's (in Eigenschaften des allgemeinen und des speciellen Verhaltens Gottes zur Welt, die letzteren wieder in Eigenschaften des Verhaltens zur moralischen, zur physischen und zur vereinten moralisch-physischen Welt zerfallend) und die ähnliche Twesten's. (Vgl. Hutt. rediv. p. 131.) Eine allzu reichhaltige, im Einzelnen vielfach gesuchte und abstracte Classification der göttlichen Eigenschaften hat Lange in der positiven Dogmatik aufgestellt. Nach den drei Hauptgesichtspunkten: 1) Beziehung Gottes zur Welt überhaupt; 2) zum Menschen insbesondere; 3) zur sündigen Menschenwelt, zählt er nicht weniger als 31, zum Theil nicht sattsam von einander unterscheidbare und darum auch nicht zu selbstständiger Aufführung neben anderen Hauptattributen berechtigte Eigenschaften auf. — Die Vervielfältigung der Attribute an sich ist nicht zu tadeln; sie hat vielmehr gerade auf natürlich-theologischem Standpunkte in hohem Grade ihre Berechtigung, da die unendliche Mannichfaltigkeit der, sämmtlich sich abbildlich zu Gott verhaltenden Naturerscheinungen auf eine überaus reiche, ja unendliche Fülle göttlicher Namen oder Wesensbestimmtheiten zu schließen nöthigt. Nur muß die Vervielfältigung dieser Namen in geordneter Weise vor sich gehen, so daß jeder neuen Wesensbestimmung Gottes auch eine neue abbildliche Thatsache in seiner Schöpfung, ein neues Moment im Ganzen der die göttliche Natur relativ abschattenden geschöpflichen Natursphären entspricht. Wir hoffen diese geordnete, systematisch-speculative Deduction der göttlichen Eigenschaften aus ihren in sich selbst so reichhaltigen und mannichfaltigen creatürlichen Manifestationsgebieten dadurch zu erreichen, daß wir nicht bloß im Allgemeinen das vorwiegende Offenbarsein gewißer Prädicate in den betreffenden Naturbereichen darthun, sondern auch das Hineinspielen aller übrigen wesentlichen Haupteigenschaften in die Offenbarungssphäre einer jeden bestimmt und concret nachweisen. Bei dieser illustrirenden und

exemplificirenden Nachweisung der untergeordneten Modificationen, die jede Haupteigenschaft durch ihre nothwendige Berührung und Durchdringung mit den übrigen erfährt, werden wir die ihrer Grundlage nach trinitarische Eintheilung der Eigenschaften in physische, logische und ethische zu Grunde legen, und zwar dieß nicht bloß der Abwechslung halber, sondern weil überhaupt bei Befolgung dieses untergeordneten Eintheilungsprincips eine einfacher und naturgemäßer verknüpfte Aufeinanderfolge der die jedesmalige Haupteigenschaft näher bestimmenden besonderen Erscheinungen stattfinden kann. Wir betrachten also innerhalb eines jeden im Folgenden zur Darstellung zu bringenden Offenbarungsgebiets die darin ersichtliche göttliche Eigenschaft zunächst in ihrer näheren physikalischen Bestimmtheit, als unendliche, allgegenwärtige, allmächtige; sodann in ihrer intellectuellen Bestimmtheit, als herrliche, allwißende, weise; ferner in ihrer ethischen Bestimmtheit, als ewige, treue (oder wahrhaftige), gütige; endlich nach ihrer religiösen Seite als heilige, gerechte und barmherzige. Die durchschlagende characteristische Eigenthümlichkeit der physikalischen Wesensbestimmtheit Gottes überhaupt ist die Macht; die der ästhetisch-intellectuellen die Weisheit; die der ethischen die Güte, welche sich bei Verklärung der rein ethischen Sphäre zur religiös-ethischen zur Gnade oder (durch Gerechtigkeit vermittelten) Barmherzigkeit erheben muß. Die Allmacht, Weisheit und Güte (resp. Gnade) durchziehen als die drei naturtheologischen Grundeigenschaften Gottes (s. z. B. Raymund, T. 59; 184; Wolf, Th. I, §. 1010 ꝛc.) das Ganze der axiomatologisch bedeutsamen Natursphären, wie sie selbst hinwiederum von allen übrigen Haupteigenschaften durchzogen werden, und bilden so das überall durchleuchtende trinitarische Grundprincip der ganzen Eigenschaftslehre. S. Buch III, §. 115; und schon §. 88 des II. Buchs.

I.

Die uranischen (siderischen) Eigenschaften, oder der Himmel als Sinnbild und Erweisungsstätte der göttlichen Transscendenz (Erhabenheit Gottes über die Welt).

§. 50. Allgemeines.

„Alle Himmel sind des HErrn, aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben", sagt der 115. Psalm V. 16, und deutet damit kurz und gut das Verhältnis der Himmelserscheinungen und das der tellurischen Welt zu dem sich in ihnen offenbarenden göttlichen Wesen an. Das Verhältnis des hohen, allumgebenden, fast übersinnlich leichten und freien, in unendliche Fernen sich verlierenden Himmels zur niedern, endlichen, grobmateriellen Erde prägt alles dasjenige physisch aus, was sich dem religiösen Bewußtsein innerlich als die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt kund gibt, Jes. 55, 9; Ps. 113, 11. Der Himmel ist in besonderem Sinne das Symbol und die Versichtbarungsstätte der Gottheit nach ihrer absoluten geistigen Natur, ihrer Abgezogenheit von der Welt, ihrer gänzlichen Geschiedenheit vom sündigen Wesen dieser Erde, Hebr. 7, 26. Er ist Gottes Thron, wie die Erde seiner Füße Schemel, Jes. 66, 1; Matth. 5, 34. 35; von ihm dem Sitze des Vaters der Lichter, kommt alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe, Jacob. 1, 17; von ihm aus wird aber auch Gottes Zorn geoffenbaret über das gottlose Wesen der Menschen, Röm. 1, 18. Wie Erde und Himmel überhaupt einander entgegengesetzt werden als Sinnbilder des Niedrigsten und des Höchsten (5. Mos. 1, 28; 9, 1; Jerem. 31, 37; 49, 16; 51, 53; Hiob 20, 6; 35, 5; Spr. 25, 3; Ps. 73, 9; Esr. 9, 6 2c.), so ist der Himmel als hoher (Hiob 11, 8; 22, 12), oder auch als unendlich ausgedehnter (1. Kön. 8, 27; 2. Chron. 2, 5) der vor-

zugsweise Sitz und das besondere Sinnbild der Größe Gottes. Und ist auch der HErr „ein Gott, beides oben im Himmel und unten auf Erden" (5. Mos. 4, 39; Jos. 2, 11); „der höchste Gott, der Himmel und Erde besitzet" (1. Mos. 14, 19; vgl. Am. 9, 6); der „HErr Himmels und der Erde" (Matth. 11, 25); ist seine Weisheit auch überall, im Himmel, auf Erden, im Meere und im Abgrund (Sir. 24, 7—9; vgl. Ps. 139, 8; Am. 9, 2; Hiob 11, 8. 9): so ist er doch insbesondere „Gott des Himmels" (so überall in den Büchern Esra und Nehemia, wo sein Name feierlich genannt wird; vgl. Jud. 9, 14) oder „König des Himmels" (so nennt ihn Nebucadnezar in seinem Gebete, Dan. 4, 34); so ist doch sein besonderer Sitz im Himmel (Ps. 2, 4; 5. Mos. 33, 26); in der Höhe und im himmlischen Heiligthum (Jes. 57, 15), welches er gemacht hat (Ps. 96, 5; 1. Chron. 16, 26), und von wo aus er — anders als die nichtigen, ohnmächtigen Heidengötter — schaffen kann, was er nur will (Ps. 115, 3). Daher „erzählen die Himmel die Ehre Gottes und die Feste verkündiget seiner Hände Werk" (Ps. 19, 1); daher hat uns auch Christus beten gelehrt zum himmlischen Vater, der da weiß, was wir bedürfen, ehe denn wir ihn bitten (Matth. 6, 32), zum Vater im Himmel (Matth. 6, 9), zu dem er selbst heimgegangen ist, um zu seiner Rechten sitzend mit ihm und dem hl. Geiste die Welt zu regieren (Joh. 14, 12. 17; vgl. Luc. 24, 51 ꝛc.)

Anmerkung. Mit Recht vindicirt Paley, Cap. 22, S. 146 des zweiten Theils seiner Nat. theol. den Himmelserscheinungen die vorwiegende Offenbarung von Gottes Erhabenheit und Großartigkeit, während seine Weisheit und Intelligenz beßer an den irdischen Schöpfungsthatsachen und Lebenserscheinungen erschaut würde. Für die letztere Erkenntnis seien uns die Himmelskörper nicht nahe genug: „they do not come within our mechanics!" — Vgl. ebendaselbst: „My opinion of Astronomy has always been, that it is not the best medium, through which to prove the agency of an intelligent Creator; but that, this being proved, it shows, beyond all other sciences, the magnificence of his operations". —

Für den idealen und erhabenen Character des Himmels vgl. Schelling, Ideen zu einer Naturphilosophie, I, S. 261: „Das System der Weltkörper ist nichts anderes, als das sichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich"; Lange, Pos. Dogm. S. 281: „Der Himmel ist (um seiner Unermeßlichkeit, der Mannichfaltigkeit seiner Sternwelten und der Herrlichkeit seiner Gebilde willen) die ideale Welt"; auch Humboldt, Kosm. Bd. IV, S. 5: „Die Uranologie bewahrt ihren alten Ruhm, den anregendsten Eindruck

des Erhabenen auf die Einbildungskraft hervorzubringen, durch die Unerfaßbarkeit der Raum- und Zahlenverhältnisse, die sie darbietet; durch die erkannte Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Bewegung der Weltkörper; durch die Bewunderung, welche den errungenen Resultaten der Beobachtung und einer geistigen Forschung gezollt wird". Sodann S. 6: „Der Eindruck des Erhabenen, wenn er aus dem Unermeßlichen und sinnlich Großen entspringt, geht, uns selbst fast unbewußt, durch das geheimnisvolle Band, welches das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen verknüpft, in eine andere höhere Sphäre der Ideen über. Es wohnt dem Bilde des Unermeßlichen, des Grenzenlosen, des Unendlichen eine Kraft bei, die zu ernster feierlicher Stimmung anregt und, wie in dem Eindruck alles geistig Großen und moralisch Erhabenen, nicht ohne Rührung ist". — Vgl. auch Scriver, Gotthold, Nr. 81: „die Größe der Himmelskörper", und Nr. 177, wo er am gestirnten Himmel Gottes Güte, Macht und Weisheit abgebildet findet und die Sterne „Zeugen und Zeiger der unendlichen Güte Gottes" nennt; desgl. den Quidam bei J. Arnd, W. Christenth. IV, 2, 4: „Quid est coelum et totius naturae decor aliud, quam quoddam speculum, in quo summi opificis relucet magisterium", und das Gedicht: „Gottes Größe", in Brockes Ird. Vergn. in Gott. Auch Calvin, Instit. rel. chr. lb. I, c. 5, §. 6. —

Ueber die tiefbedeutsame Gegensätzlichkeit von Himmel und Erde s. auch Bähr, Symbolik, I, S. 78: „Schon das Raumverhältnis, die unendliche Erhabenheit des Himmels über der Erde ist der sinnliche Reflex der unendlichen Erhabenheit Gottes über der Welt; der Himmel ist der Ort, woher für die Welt alles Licht kommt, und ebenso zeigt sich dem Bewußtsein Gott als die Quelle alles ethischen und geistigen Lichts; vom Himmel ist vermöge der Bewegung und Constellation der Gestirne alles sublunarische Leben abhängig; während auf Erden steter Wechsel herrscht und Alles der Vergänglichkeit unterworfen ist, ist am Himmel Alles unwandelbar und ewig; in seiner stillen ernsten Größe erweckt er jeden zu ihm Aufblickenden mit Andacht, Ernst und Ehrfurcht, — welches alles der Psalmist bezeichnet mit dem Worte: die Himmel erzählen" ꝛc. In dieser Stelle liegen zugleich die einzelnen Haupteigenschaften Gottes, welche das uranische Leben uns offenbart, angedeutet. — Aehnlich, nur noch etwas ausführlicher charactерisirt den Gegensatz zwischen der himmlischen und der irdischen Welt Kurtz, Bibel und Astron. S. 158. 159. — Vgl. auch Albrecht v. Haller, Briefe u. s. w. S. 99 (in der Ausgabe von Auberlen). —

Erstes Capitel.

Der Himmelsraum als Offenbarungssphäre der göttlichen Unendlichkeit (oder Unermeßlichkeit).

---

§. 59. Die am Himmelsraum ersichtliche Unendlichkeit

a) nach ihrer physikalischen Bestimmtheit.

1) Als Unendlichkeit des göttlichen Seins an sich, oder als substantielle Unendlichkeit gibt die an dem Himmelsraume geoffenbarte Unermeßlichkeit Gottes sich zu erkennen in den aller menschlichen Messungen und Berechnungen spottenden ungeheuren Dimensionen der uranischen Räume; vor allen Dingen in der schwindelerregenden Entfernung und fast unvorstellbaren Größe der Nebelflecken, dieser auch den stärksten Fernröhren zum Theil nur als unauflösliche kleine Lichtdunstballen erscheinenden Weltinseln oder Weltensysteme, die Humboldt (Kosm. Bd. III, S. 312) als „symbolisirende Bilder räumlicher Unendlichkeit" bezeichnet*). Und doch ist es dem Glauben gewiß, daß den

*) Vgl. Haller a. a. O.: „Wir haben ein Maaß, die Größe des Unermeßlichen zu schätzen: die Welt, die selbst unermeßene, selbst den Gesetzen der Natur zufolge gränzenlose Welt, die Stadt Gottes, wo tausende von Sonnen, zehntausende von Erden, die unzählbaren Häuser sind; wo eine einzige Hütte, eine der kleinsten Kugeln, Millionen von Menschen, Millionen von Thieren beherbergt, in deren jedem die Weisheit des Schöpfers mir eben so deutlich in die Augen strahlt, als die Geschicklichkeit eines Künstlers in der entfernten Nachahmung eines Thieres, in einer Uhr". Humboldt, Kosm. I, S. 156: „In dem unfruchtbaren Erstaunen, was Zahl- und Raumgrößen ohne Beziehung auf die geistige Natur oder das Empfindungsvermögen des Menschen erregen, begegnen sich übrigens die Extreme des Räumlichen, die Weltkörper mit dem kleinsten Thierleben" (der Infusorien) u. s. w. Vgl. die nähere Ausführung in Band III, S. 40. 41. — Nicht übel Brockes a. a. O.:

Schöpfer dieser Räume „aller Himmel Himmel nicht zu faßen vermögen", 1. Kön. 8, 27; 2. Chron. 6, 18 (vgl. für den Ausdruck „der Himmel Himmel" auch 5. Mos. 10, 14; Ps. 148, 4), ja daß er den Himmel mit einer Spanne faßet, Jes. 40, 12; 48, 13*); und daß die ganze Welt vor Ihm ist „wie das Zünglein einer Wage und wie ein Thautropfen", Weish. 11, 23.

2) Diese uranisch manifestirte Unendlichkeit gibt sich zugleich als allgegenwärtige kund in der den Erdball ringsum umspannenden riesigen Hohlkugelform des Himmels**). Wie ein ungeheures Zelttuch hat Gott den Himmelskreiß (die Veste, רָקִיעַ) allenthalben über die Erde ausgespannt, Jes. 40, 22; 42, 5; 44, 24; 51, 13; Zach. 12, 1; Jerem. 51, 15; Sir. 43, 13. Aber nicht bloß die Erdoberfläche liegt überall bloß vor seinen Augen, gleichwie vor dem allumgebenden Himmel: auch „die Hölle ist aufgedeckt vor ihm", Hiob 26, 6; auch die Unterwelt muß Zeugin seines alldurchdringenden Waltens sein, Am. 9, 2; Ps. 139, 8; Hiob 11, 8; vgl. Eph. 4, 8—10.

3) Als Unendlichkeit der göttlichen Macht oder dynamische Unendlichkeit offenbart sich Gottes unermeßliches Wesen

---

„Tiefer Raum, Bild der Unendlichkeit,
Alles begreifendes, geistiges Wundermeer!
Aller unmeßbar-unzählbarer Sterne Heer
Zeigt doch im Schatten nur deine Beschaffenheit".

*) Auf Grund von Jes. 40, 12 gibt eine schöne Entwicklung der göttlichen Unermeßlichkeit aus der Betrachtung des Himmelskreißes (viâ eminentiae und negationis zugleich) Irenäus, adv. haer. lb. IV, cap. 36.

**) S. Scriver, Gotth. Nr. 233: „Alles ist mit dem Himmel gleichsam umfaßt, alles ist in den Himmelskreiß eingeschloßen. Ich sehe, was ich sehe, so ist der Himmel das Aeußerste und Letzte, da mein Gesicht sich enden muß ..... Dieß ist der große Reif, der die Welt bei so großer Zerrüttung und mannichfaltiger Mishelligkeit zusammenhält; mit diesem Kreiße hat Gott alle Dinge mächtiglich, weislich und gütiglich umschränkt, also daß, wie Niemand auf Erden einen solchen Ort finden kann, da ihn der Himmel nicht bedecken und umgeben sollte, so auch sich Niemand der göttlichen allgemeinen Regierung entziehen kann, durch welche alles zu des Höchsten Ehre und der Frommen Seligkeit eingerichtet wird". — Vgl. auch J. Arnd, IV, Cap. 2, §. 7: „Was bedeutet die unaussprechlich große Rotundität des Himmels anders, denn die Allgegenwart Gottes?" —

in der Erschaffung der colossalen himmlischen *Sternbilder*. „Er macht den Wagen am Himmel, und Orion und die Glucke und die verborgenen Kammern des Südens" (die unseren Blicken entzogenen Sterne des südlichen Himmels), sagt Hiob C. 9, V. 9; vgl. Am. 5, 8. Und dabei hält und trägt er alle diese Weltkörper mit dem Worte seiner Macht, Hebr. 1, 3; er breitet die Mitternacht aus über das Leere und hängt die Erde an das Nichts, Hiob 26, 7; er knüpfet die Bande des Siebengestirns und vermag auch die Feßeln Orions zu lösen; er führt die Thierkreißbilder hervor zu ihrer Zeit und leitet den Bären sammt seinen Kindern, Hiob 38, 31. 32. Das ganze Himmelsrund umwälzend, d. h. *die umkreißenden* (elliptoidischen) *Bewegungen der himmlischen Körper nach dem Gesetze der Gravitation verursachend, leitend und überwachend*, erschafft er Licht und Finsternis und erzeugt so den Wechsel von Tag und Nacht: 1. Mos. 1, 3—5; Jes. 45, 7; Am. 4, 13; 5, 8; Ps. 19, 3; 74, 16; 104, 20. 22; Gesang der drei M. V. 69. 70.

§. 60. b) nach ihrer ästhetischen (logischen) Bestimmtheit.

4) Als *herrliche*, *selige* oder *selbstgenugsame* offenbart sich die Unendlichkeit in der reichen Mannichfaltigkeit und wundervollen Gruppirung der Himmelskörper zu besonderen Sternbildern, die den friedlichen Eindruck *landschaftlicher Scenerie* gewähren*), sei es nun, daß man Inseln im unendlichen dunklen Weltenocean, oder Oasen in der endlosen Wüste (בְּלִימָה, תֹהוּ, Hiob 26, 7), oder Heerden von himmlischen Schäflein oder Heer-

*) S. Kosmos, IV, S. 6: „Dabei gesellt sich zu dem uranologischen Eindruck des Unerfaßlichen im Weltall, durch die Gedankenverbindung mit dem Gesetzlichen und der geregelten Ordnung, auch der Eindruck des Friedlichen. Er benimmt der unergründlichen Tiefe des Raums wie der Zeit, was bei aufgeregter Einbildungskraft ihnen Schauerliches zugeschrieben wird. Unter allen Himmelsstrichen preißt der Mensch, bei der einfach natürlichen Empfänglichkeit seines Gemüthes, „die stille Ruhe einer sternklaren Sommernacht". — Von der „*landschaftlichen* Anmuth" der Gruppirung der Gestirne, insbesondere am südlichen Himmel, handelt Humboldt öfters, z. B. Bd. I, S. 89. 154. — Für die Vergleichung mit Oasen und Inseln vgl. z. B. *Menzel*, Nat. I, S. 15.

schaaren (צְבָאוֹת, 1. Mos. 2, 1; 5. Mos. 4, 19), die der HErr alle zählt und kennt (Jes. 40, 26; Ps. 147, 3. 4), in ihnen erblicke.

5) Diese allumfaßende, überall hindringende Erkenntnis, diese unendliche Allwißenheit Gottes, versinnbildlicht uns der lichte Schimmer, der, bald schwächer und zärter, bald leuchtender und majestätischer, auch von den fernsten Sternenwelten zu uns hernieder dringt, der aber immer nur eine schwache Ahnung gewährt von der endlosen Ausdehnung des liebenden, lichtschöpferischen Erkennens des Allerhöchsten. Denn „wir sehen von seinen Werken nur das Wenigste: viel größere sind uns noch verborgen", Sir. 43, 36; wir „können kaum ein Fünklein aller seiner lieblichen Werke erkennen", Sir. 42, 23; „wir treffen kaum das, so auf Erden ist und erfinden schwerlich, das unter Händen ist. Wer will denn erforschen, alles was im Himmel ist?" (Weish. 9, 16).

6) Und dabei diese unendliche Weisheit und weise Unendlichkeit, die sich in der Anordnung dieser Millionen von Welten auch bis in die fernsten Fernen hin offenbart! — die an Bewegungen der Doppelsterne und anderen Veränderungen am Fixsternhimmel uns mit ziemlicher Sicherheit erkennen läßt, daß die einfach-großartigen Bewegungsgesetze, die Kepler zunächst nur für unser Planetensystem entdeckte, überall in den unermeßlichen Weltenräumen in Kraft und Wirksamkeit stehen! „Stellen wir uns von der Idee des großen Weltganzen den Gedanken als ausgetrennt vor: eine unendliche Mannichfaltigkeit selbstständigen Seins und Lebens hervorzubringen, wozu erfordert würde, daß der eine Gegenstand dem anderen nicht im Wege sei, — wie könnte man sich da einen weiseren Plan denken, als die ganze Masse der Welt in unzählige bewohnbare Kugeln zu theilen, von denen jede ihre eigenen Tages- und Jahreszeiten, jede ihre eigenthümliche Wärme, jede ihre besondere Dichtigkeit u. s. w. hätte! Wie könnte man ferner etwas Weiseres erdenken, als eine große Anzahl solcher Kugeln Licht und Wärme von Einer Sonne und ihre Tageszeiten durch Umdrehung einer jeden um ihre Achsen, ihre Jahreszeiten eine jede durch Beschreibung ihrer eigenen Bahn um ihre Sonne empfangen zu laßen?" *) — Als unserem Sonnensystem durchaus

*) Worte Oersted's, der Geist in der Natur, I, S. 150. 151.

analog construirt werden wir uns freilich kaum eine der übrigen Fixsternwelten denken dürfen. Vielmehr läßt gerade die reiche Mannichfaltigkeit verschiedenartiger Beziehungen einer Vielheit von Weltkörpern zu einem einzigen, die unser Sonnensystem mit seinen nach Bahnen, Entfernungen, Umlaufszeiten so verschiedenen Planeten, seinen Asteroiden und tausenden von Cometen gewährt*), mit gutem Grunde vermuthen, daß dieser stete Wechsel in der Form und Anorduung sich bis in die fernsten Weiten des Weltganzen hin fortsetzen und so vor dem alldurchforschenden Auge des HErrn das Bild einer unendlichen Fülle von stets neuen Gestalten des Seins, der Bewegung und des Lebens enthüllen werde. Wir kennen jetzt durch ziemlich sichere Beobachtungen und Berechnungen der Astronomen „allein in unserem Milchstraßensystem: 1) dunkle Körper, die sich um dunkle bewegen (Monde und Planeten); 2) dunkle, die sich um leuchtende schwingen; 3) Sonnen, die um Sonnen und endlich 4) gar auch leuchtende Körper, die um dunkle kreißen" (z. B. Sirius, Procyon und Spica)**). Dazu bedenke man noch die Mannichfaltigkeit der Farben und Helligkeitsgrade bei den Fixsternen überhaupt und den Doppelsternen insbesondere; die Verschiedenheit der Bahn-Excentricität und der Umlaufszeit der Doppelsterne***), und sonach auch wohl der übrigen Gestirne u. s. w. — Ob das Ganze der Astralwelt nach

*) Vgl. Kosmos, Bd. III, S. 373; auch S. 376, wo (im Jahr 1850) 22 Hauptplaneten, 21 Trabanten, 197 ihrer Bahn nach berechnete Cometen, der Ring des Zodiakallichts und Schwärme von Meteor-Asteroiden als die untergeordneten Körper des Sonnensystems aufgezählt sind. —

**) Kurtz, Bib. u. Astr. S. 269; vgl. Kosmos, III, S. 268—270; Schubert, Parabb. S. 64. 65.

***) Humboldt, III, S. 303: „Die kürzesten Umlaufsperioden (von Doppelsternen) sind von 30, 42, 58 und 77 Jahren: also zwischen den planetarischen Umlaufszeiten des Saturn und Uranus; die längsten, mit einiger Sicherheit bestimmten, übersteigen 500 Jahre, d. i. sie sind ohngefähr gleich dem dreimaligen Umlauf von Le Verrier's Neptun. Die Excentricität der elliptischen Doppelstern-Bahnen ist überaus beträchtlich: meist cometenartig von 0,62 bis 0,95 anwachsend .... Auffallend geringere Excentricitäten bieten η Coronae (0,29) und Castor (0,22 oder 0,24) nach Mädler's und Hind's Berechnungen" (diese beschreiben also Ellipsen, ähnlich denen der Pallas- und der Juno-Bahn).

monarchischer Verfaßung organisirt ist, so daß sich also Alles um Einen Centralkörper (nach Mädler's Hypothese im Siebengestirn befindlich) dreht, oder nach aristokratisch-republicanischer, so daß mehrere Centra da wären, läßt sich auf dermaligem Standpunkte der astronomischen Forschungen noch nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Doch ist die letztere Ansicht, nach welcher der Himmel das Bild einer bedenklichen Vielherrschaft (πολυκοιρανία) bieten würde, in sich selbst weit unwahrscheinlicher, als die erstere, hinsichtlich welcher übrigens die Mehrheit der Gründe auf die Unsichtbarkeit und Körperlosigkeit jenes allbeherrschenden Mittelpunkts hinweist*). Mithin erscheint wohl nicht das Papal-, sondern das Episcopalsystem der kirchlichen Verfaßung als sanctionirt und gerechtfertigt durch die urbildliche Organisation der siderischen Welt. —

Anmerkung. Für die sogen. Fontenelle'sche Ansicht von der Einrichtung und Beschaffenheit der Fixsternwelten, wonach dieselben durchgängig in einer unserem Sonnensystem genau entsprechenden Weise aus Sonnen mit umkreißenden Planeten u. s. w. bestünden (vgl. auch die oben citirte Stelle aus Oersted), spricht bis jetzt aus dem Kreiße astronomischer Beobachtungen so gut wie nichts. S. Kosm. III, S. 372. 373 und hierselbst die Frage: „Ist aber überhaupt die Annahme von Fixstern-Trabanten so unbedingt nothwendig"? — Unfromm ist die Anschauung an sich nicht: auch Kepler hat sie, wenigstens vermuthungsweise, geäußert; s. Kosm. II, S. 365. Aber geschmacklos und dem Reichthum der göttlichen Weisheit und ihrer schöpferischen Lebensfülle schlecht genug entsprechend muß es immerhin erscheinen, wenn man die ferneren Weltkörper und ihre Verhältnisse stets nur nach dem beschränkten Maaßstabe der Gesetze unseres Sonnensystems mißt, und sich keine andere Vorstellung von der Beschaffenheit der übrigen Räume des Himmelsganzen zu machen weiß, als die einer monotonen Wiederholung und eines öden, sich überall gleichbleibenden Einerlei. — Vgl. Kurtz, S. 269. 270. — Allerdings gleicht der Himmel einer Landkarte, auf welcher, der ungeheuren Verkleinerung wegen, nur die Städte, oft nur die größern Städte verzeichnet stehen, ohne die sie umgebenden Dörfer, Dörfchen und Höfe. Aber liegen denn auch auf Erden überall in ganz gleicher Weise die kleineren Ortschaften und Wohnstätten der Menschen um die größeren Centralpuncte herum? Gibt es nicht auch mächtige Städte von fast gleicher Größe, die beinahe aneinanderstoßen, und deren Leben durch so innigen Wechselverkehr miteinander verkettet ist, als drehte sich die eine um die andere, wie ein Doppelstern um seinen Genoßen? Und darf man sich überhaupt Gottes unendlich erhabene und unergründlich tiefe Schöpfergedanken als in einen so engen Kreiß der Conceptionen

*) Kurtz a. a. O. S. 250 und 336.

und Ausführungen gebannt vorstellen, wie die Unternehmungen und Gebilde des Menschengeschlechts? — Für die partielle Statthaftigkeit der Annahme von Fixsternplaneten spricht sich übrigens auch Schubert, Naturlehre, S. 106 aus.

§. 61. c) nach ihrer ethischen Bestimmtheit.

7) An die Ewigkeit erinnert uns bei Betrachtung des unermeßlichen Himmelsraums nicht bloß das augenscheinliche Feststehen der Fixsterne bei allnächtlicher Umkreißung, und der sichere Gang und Bestand der himmlischen Ordnungen, wonach „der HErr die Sonne bleibend dem Tage zum Lichte gegeben hat und den Mond und die Sterne nach ihrem Laufe der Nacht zum Lichte" (Jerem. 31, 35. 36; vgl. Sir. 42, 9—11): sondern namentlich auch der Gedanke an die ungeheuren Zeiten, die verstreichen oder verstrichen sein müßen, damit nur ein Lichtstrahl von den ferneren Räumen unseres Fixsternsystems, und zumal von denen anderer Weltinseln bis in unser Auge gelange. Sterne können längst untergegangen oder erloschen (verdunkelt) sein, deren Licht noch in unser Auge scheint, und neue Welten können seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden aus dem dunklen Schooße der schöpferischen Urnacht aufgeleuchtet sein (2. Cor. 4, 6), ohne daß auch nur ein Strahl ihres Glanzes bis zu unserer Erdennacht durchgedrungen wäre*). Ueber all diesem Wechsel des Bestehens und Vergehens, des Lichts und der Finsternis aber wirket und waltet der Eine, dessen Jahre nicht aufhören werden, auch wenn die Himmel vergehen und veralten, wie ein Kleid; auch wenn er sie verwandelt gleich einem Gewande, und Himmel und Erde untergehen macht, um einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen Ps., 102, 26—28; Hebr. 1, 11. 12; Mark. 13, 31. —

8) Die am Himmelsrund ersichtliche Unendlichkeit Gottes versichtbart sich uns auch als treue und wahrhaftige. Wie zum immerwährenden Zeichen dessen, daß er immerdar, für den

*) Vgl. Kosm. I, S. 160. 161: „Herschel der Vater glaubte, daß das Licht fast zwei Millionen Jahre brauche, um von den fernsten Lichtnebeln, die sein 40füßiger Refractor erreichte, zu uns zu gelangen. Vieles ist also längst verschwunden, ehe es uns sichtbar wird; vieles war anders geordnet. Der Anblick des gestirnten Himmels bietet Ungleichzeitiges dar" u. s. w. Vgl. Menzel, I, S. 1. 2.

ganzen Bestand des gegenwärtigen Weltalters, halten werde seinen Bund mit Tag und Nacht (Jerem. 33, 20. 25; vgl. 1. Mos. 8, 22), läßt er uns seinen Himmel in der tröstlich milden und heiteren Grundfarbe des blauen Sapphirs erscheinen: 2. Mos. 24, 10; Ezech. 1, 26*). Bei Nacht zwar, und durch das Telescop gesehen, erscheint uns der sternenleere Raum des Himmelsgewölbes wie ein schwarzer Sack, wie Löcher und Röhren, durch die wir in den endlosen Weltraum hineinblicken**), wie „das sichtbare Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen hat"***): aber alle Morgen, so oft Seine Güte neu über uns geworden, sehen wir dieses unheimliche $\mu\grave{\eta}$ $\H{o}\nu$ doch wieder nur blau, mit der wohlthuenden Farbe der Treue bekleidet, gleich als sollten wir daran gemahnt werden, jenes Nichts, daraus die Welt geschaffen worden, sei nichts anderes, als nach Scotus Erigena's Ausdrucke die überwesentliche Klarheit Gottes selbst.

9) Als gütige offenbart sich die uranische Unendlichkeit in der Fülle und unermeßlichen Maße von Welten, womit der endlose Raum bevölkert erscheint. Der Anblick dieser zahllosen leuchtenden Sterne, deren jeder nicht ein Einzelgeschöpf, sondern ein ganzer Complex von Geschöpfen ist, muß sofort im ersten Augenblicke jede Vorstellung von trostloser Oede und Leere aus dem Gemüthe des Beschauenden verbannen, jedem christlichen Betrachter aber unmit-

*) Ueber das reine Blau sagt Göthe, Farbenl. I, S. 294: „Diese Farbe macht für das Auge eine sonderbare und fast unaussprechliche Wirkung. Sie ist als Farbe eine Energie, allein sie steht auf der negativen Seite und ist in ihrer höchsten Reinheit gleichsam ein reizendes Nichts (blauer Dunst u. s. w.).... Wir sehen das Blaue gerne an, nicht weil es sich aufdringt (wie das Roth), sondern weil es uns nach sich zieht".

**) „Wenn man sich die hinter einander liegenden telescopischen Sterne wie einen Sternenteppich denkt, der das ganze scheinbare Himmelsgewölbe bedeckt, so sind jene sternleeren Stellen des Scorpions und des Schlangenträgers (von Herschel Openings in the heavens genannt) wie Röhren zu betrachten, durch die wir in den fernsten Weltraum blicken". Kosm. I, S. 159; vgl. III, S. 352. Am südlichen Himmel sind besonders auffallende schwarze Stellen dieser Art die sogenannten Kohlensäcke (coal-bags), der eine im Kreuz, der andere in der Karls-Eiche. A. a. O. S. 350.

***) Menzel, I, S. 1.

telbar die Versicherung seines Heilandes in den Sinn rufen: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen", Joh. 14, 2. Specieller noch können an den liebevollen Vater im Himmel, an den „Liebhaber des Lebens" (Weisb. 11, 27) die Doppelsterne erinnern, diese himmlischen Urbilder der Ehe und der Freundschaft, die wie Mann und Frau, wie Bräutigam und Braut, mehr „in freier Nebenordnung" und gleichheitlicher Vergesellschaftung, als in strenger Unterordnung des einen unter den andern, ihren Reigen zum Lobe des Schöpfers aufführen*). Aber auch die Trabanten, die der HErr einzeln (so bei der Erde), oder zu zweien (so vielleicht bei Neptun), oder zu vieren (so bei Jupiter), oder zu sechsen (so bei Uranus), oder zu achten (so bei Saturn) den Planeten beigegeben hat, sind geeignet, uns in der tröstlichsten Weise an die alles zuvor bedenkende liebende Fürsorge dessen zu erinnern, der seinen Eingebornen in Knechtsgestalt uns zu Dienste und Hilfe auf unsre arme Erde gesandt hat. Vielleicht sollen uns an die dienende Liebe dieses Menschensohnes (Matth. 20, 28) auch jene eigenthümlichen Doppelsterne erinnern, die, wie Procyon, Sirius und Spica, sich um dunkle „planetarische Gesellen" drehen und so in anderen Regionen des Kosmos zur Wahrheit machen, was die Erdenbewohner früherer Jahrhunderte sich von dem Verhältnisse der leuchtenden Sonne zu ihrer dunkeln Wohnstätte träumen ließen**).

§. 62. d) nach ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

10) Mit der durch den Anblick des unermeßlichen Firmaments unmittelbar wachgerufenen Vorstellung von der Unendlichkeit des göttlichen Wesens vereinigt sich alsbald, mit frommem Schauder der Andacht erfüllend, das Gefühl von der Heiligkeit dessen, „vor dessen Augen Mond und Sterne noch nicht rein sind", Hiob 25, 5 und der in einem Lichte wohnt, da Niemand zukommen kann, 1. Tim. 6, 16. Bei Nacht ist es der Sternenglanz, von dem Arnd in seiner einfältig schönen Weise sagt: „Es kann keine Corruption darein fallen und sich mit der Unreinigkeit nimmermehr vermengen";

*) Vgl. Menzel, I, S. 27.

**) Vgl. Schubert, Parabb. S. 64. 65.

bei Tag ist es das reine tiefe Blau, dieses so herrliche Bild der Simplicitas Gottes, und auf demselben der blendende Sonnenball mit seinem alldurchdringenden Feuer, der zu dem demüthigen Ausrufe auffordert: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?“ Ps. 8, 5; Hebr. 2, 6.

11) Was die unendliche Welt der Himmelskörper von der göttlichen Gerechtigkeit uns wenigstens ahnen läßt, — denn die Zeit, da ein deutliches Zeichen des richterlichen Zornes Gottes über das andere am Himmel erscheinen soll (Joel 3, 4; Matth. 24, 29; Luc. 21, 15. 16; Offenb. 6, 12. 13), ist noch nicht gekommen —, das ist Alles colossal, ungeheuer und furchtbar nach Ursachen, wie Wirkungen. Es gehören dahin die Störungen, welche die kreißenden Himmelskörper zuweilen durch die anziehende Einwirkung anderer erfahren und deren Folgen vielleicht schon in weit zahlreicheren Fällen, als wir nur ahnen können, großartige Ablenkungen aus den ursprünglichen Bahnen, Zertrümmerungen u. s. w. gewesen sind. Nach Olbers' Vermuthung wären die sogenannten „kleinen Planeten oder Asteroiden“ unseres Sonnensystems die Ueberreste einer derartigen kosmischen Revolution, durch welche ein mächtiger Planet zwischen Mars und Jupiter einst zerschellt und in Stücke zertheilt worden sei*). Auch die unsere Erde („gleich Heuschreckenschwärmen“, nach dem significanten Ausdrucke arabischer Astronomen) umkreißenden Meteor-Asteroiden, welche bisweilen stückweise herabfallend, als glühende Metallmassen sich klaftertief in den Boden eingraben und das unheimliche und gefährliche Schauspiel von Steinregen gewähren, mögen hieher gehören. — Als die Sterne, welche besonders oft, ja in den meisten Fällen, als „Zorneszeichen, nicht bloß als Natur- und Gnadenzeichen“, (wie Arnd sagt) zu betrachten sein dürften, haben uns ohne Zweifel die Cometen zu gelten. Es sind das höchstwahrscheinlich die „irrigen Sterne“ (ἀστέρες πλανῆται), welche Jud. V. 13 als Sinnbilder verruchter satans- und fleischesdienerischer Irrlehrer erscheinen**); jedenfalls in der maaßlosen Er-

*) S. Humboldt, Kosm. III, S. 517. 518. — Vgl. Schubert, Geschichte der Seele, S. 455.

**) Der Ausdruck ἀστέρες πλανῆται οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται paßt offenbar nicht auf die Sterne, die wir Planeten nennen.

centricität ihrer Bahnen Repräsentanten der stärksten Irregularität in unserem Sonnensysteme, und um ihres irrlichtartigen, vor der Sonne verblaßenden Glanzes, ihres die Sonne fliehenden Schweifes, ihres schattenhaften dunstförmigen Kernes, und ihrer, vielleicht aus lauter disparaten, zwieträchtigen Dunsttropfen bestehenden, gasförmigen Masse willen Bilder eines friedlosen, innerlich zerrütteten und gottfeindlich umherschweifenden Daseins *). Vielleicht sind nicht alle Cometen — und ihrer sind, nach Kepler's kühnem Ausdruck, mehr als Fische im Ocean — Bilder des göttlichen Zorns; vielleicht können manche unter ihnen sogar Gutes bedeuten, wie sie denn allzumal gleichsam „kosmisches Gewölk" sind **), und sonach, gleich ihren atmosphärischen Abbildern, den Wolken, keineswegs nothwendig und immer Sünde oder Unheil bedeuten müßen; vielleicht darf man namentlich die 6 inneren oder kleinen Cometen, deren Sonnenferne noch innerhalb der Nep-

---

Auch kommt *πλάνης, πλανήτης* noch öfters in dem Sinne von Comet vor, z. B. bei Theophil. Antioch. ad Autolyc. l. II. c. 24, in einer ohne Zweifel von Jud. V. 13 unabhängigen Stelle: *οἱ δ' αὖ μεταβαίνοντες καὶ φεύγοντες εἰς τόπον ἐκ τόπου, οἱ καὶ πλάνητες καλούμενοι, καὶ αὐτοὶ τύπος τυγχάνουσι τῶν ἀφισταμένων ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καταλιπόντων τὸν νόμον καὶ τὰ προςτάγματα αὐτοῦ.* — Mit Recht nehmen Arnd, Bretschneider, de Wette-Brückner und Stier *πλανῆται* im Sinne von Cometen. Vgl. namentlich Stier z. d. St., der zugleich die Asteroiden herbeizieht,

*) Vgl. Schubert, Parabb. Nr. 26: die Cometen, S. 193 ꝛc. Besonders S. 198: „Der berechnende Verstand sieht sich zu dem Urtheil gedrungen: daß die Dunstmasse der Cometen aus disparaten Theilen oder gleichsam Tropfen bestehe, wie die Züge der Meteorsteine, welche zuweilen gleich Bienenschwärmen das nächtliche Dunkel des Himmels durchziehen. Jeder der disparaten Theile will da etwas für sich selber sein; einer tobt gegen den andern, alle gegen das Werden einer festbestehenden herrschenden Mitte. Da ist nirgends Ordnung und Frieden, und nur eine Allmacht, welche dem Sein alles Geschaffenen die Kraft seines Bestehens gibt, hält die Trümmer der Zerrüttung wie mit Banden der Furcht bei einander". S. 199: „Das Gleichnis der Cometen findet seine Deutung in jenen Menschenseelen, welche von dem Lichte, das gekommen ist, um ihnen das Leben der Ewigkeit zu geben, zwar vorübergehend erleuchtet, nicht aber in lebendig anregender Weise erwärmt, sondern nur hinweggestoßen werden" u. s. w.

**) S. Kosm. I, S. 110.

tunsbahn liegt, als gleichsam zur Ruhe gebrachte, an heilsamere Zucht und geordneteres Treiben gewöhnte Schweifsterne betrachten, die zugleich den Uebergang zur völlig friedlichen und regulären planetarischen Natur bilden. Doch muß hiegegen wieder ein Ereignis, wie die im December 1845 und Januar 1846 beobachtete Theilung des Biela'schen Cometen in zwei kleinere*), einigermaßen mistrauisch machen. Anomalieen im Laufe, immer neue Störungen, immer neue Veränderungen der Form scheinen den Cometen überhaupt wesentlich zu sein**). Es hängt damit die überaus große Schwierigkeit einer sicheren astronomischen Vorausberechnung der Wiederkehr namentlich der größeren, am weitesten von der Sonne sich entfernenden Cometen zusammen, von deren einigen es noch nicht einmal ausgemacht ist, ob sie überhaupt jemals in den Gesichtskreiß der Erdenbewohner zurückkehren werden***).

12) Endlich hat der Himmel als Sphäre der kosmisch geoffenbarten Unendlichkeit Gottes auch Bilder seiner erbarmenden Gnade aufzuweisen und zwar von der gewaltigsten Art. Es gehören dahin die Fälle, wo der HErr, der da Alles trägt mit dem Worte seiner Macht, mit siegender Stärke die Störungen abwendet oder unschädlich macht, welche die Planeten von ihrer Bahn abzulenken drohten†); oder wo für kürzere oder längere

---

*) Kosm. S. 568. 569.

**) Schubert, Parabb. S. 199: „Schon in der Richtung der fast parabolischen Bahnen gibt sich ein Streben kund, das sich einer höheren herrschenden Mitte ganz entreißen möchte, und welche Auflösungen und neue Zusammengesellungen im inneren Kreiße dieser Wesen des prunkenden Scheines sich zutragen, das kommt nicht zur Kunde unserer Beobachtungen".

***) „Es fragt sich", sagt der Verfaßer des Kosmos, Bd. III, S. 573: „ob nicht trotz der ungeheueren Entfernung des nächsten Firsterns, dessen Parallare wir kennen, vom Aphel des Cometen von 1680 (welcher bekanntlich 8800 Jahre Umlaufszeit braucht und im Aphel 28 Neptunsweiten von der Sonne entfernt ist) einige der Cometen, welche am Himmelsgewölbe erscheinen, nur Durchwanderer unseres Sonnensystems sind, von einer Sonne zur anderen sich bewegend?" —

†) Schubert a. a. O. S. 189. 190: „Denn wenn auch dieser Wandel (auf dem Wege der Gnade), wie jener der Wandelsterne am sichtbaren Himmel je zuweilen Störungen erleiden muß, welche ihn hinwegziehen

Zeit verschwundene und gleichsam entwichene Sterne in neuem Glanze erstrahlend wiederkehren (wie namentlich jener 945, 1264 und 1572 beobachtete bei der Kassiopeia, der um das Jahr 1880 wieder erwartet werden dürfte) *). Erscheinungen dieser Art rufen uns jenen „Stern aus Jacob", jenen „Aufgang aus der Höhe„ in den Sinn (s. 4. Mos. 4, 17; Luc. 1, 78), dessen nicht ohne schmerzliches Todesleiden vollbrachtes Heilswerk der nördlichen, wie der südlichen Hemisphäre unseres Erdballs durch ewig strahlende Riesenbilder seines Kreuzes allezeit vor Augen gehalten wird; — gleich als gälte es, uns Menschenkinder jeden Tag unsres Lebens daran zu mahnen, wie wir der vornehmsten Lehre nicht vergeßen sollen, die der unermeßliche Himmelsraum uns predigt: „So hoch der Himmel über der Erde ist, läßt er seine Gnade walten über die, so ihn fürchten", Ps. 103, 11; vgl. Jes. 55, 9**).

---

von der Bahn, so ist doch selbst bei den Sternen die Macht, welche sie hält, siegreich stärker, als jene Störungen von außen, und sie werden bald wieder auf ihren Weg gelenkt . . . Ungleich mehr noch als von dem Schatten gilt dasselbe von seinem Urbild". —

*) Ueber neu erscheinende und wieder verschwindende Sterne überhaupt s. Kosmos, Bd. III, S. 213 ꝛc. 220 (wo 21 solcher Sterne aufgezählt werden); Kurtz, S. 259. 260.

**) Schubert, Geschichte der Seele, S. 918 sagt: „Die berechnende Astronomie hat, so viel sie auch seit Hippardy's Zeiten sich bemühte, noch kein Maaß gefunden, die Räume des Himmels zu messen; der Geist des Menschen aber, welcher das Wort kennt, das von Anfang war, der hat ein sichres Maaß in seiner Hand, womit er des Himmels Gränzen mißt. Das ist die Höhe und die Breite und die Tiefe der Erbarmungen Gottes" u. s. w.

Zweites Capitel.

Die Himmelslichter als Offenbarungssphäre der göttlichen Herrlichkeit.

§. 63. Vom Lichte als Sinnbild der göttlichen Herrlichkeit im Allgemeinen.

„Gott ist Licht", 1. Joh. 1, 5; das Licht des Frommen, Ps. 27, 1; Mich. 7, 8; das Urbild alles creatürlichen, physischen wie geistigen Lichtes. Er ist lux superintelligibilis, die höhere Einheit der (menschlichen und engelischen) lux intelligibilis und der (siderischen) lux visibilis, nach dem alten Interpres zu Dionys. Areopagita. Licht und Geist sind in ihm eins (vgl. Eph. 5, 9 mit Galat. 5, 22); er ist Urquell aller geistigen Erleuchtung der Menschen Jes. 2, 5; 9, 1; 51, 4; Ps. 36, 10; 43, 3; er wirkt und sendet das Licht des Lebens Ps. 56, 14; Hiob 33, 30; Joh. 8, 12; vgl. Joh. 1, 5. 9 u. s. w.; — aber er ist auch „leuchtender als alles Licht" nach Novatian's Ausdruck; ein Feuergott, verzehrend wie Feuer 5. Mos. 4, 24; Hebr. 12, 29; Jes. 10, 17; glänzend und versengend, wie die Sonne Jes. 18, 4. 5; Ps. 50, 2. 3. In allen diesen Stellen ist das Licht nicht Bild Gottes an sich, sondern des sich offenbarenden Gottes. Derselbe ist im Lichte 1. Joh. 1, 7; er bewohnt es 1. Tim. 6, 16; ist damit bekleidet Ps. 104, 2. Glanz, wie Sonnenlicht und dessen Strahlen umgibt ihn als seine Hülle Hab. 3, 4; vgl. Ezech. 1, 27. 28; 8, 2; 43, 2. — Bei ihm wohnt das Licht Dan. 2, 22; es leuchtet von seinem Angesichte (Ps. 44, 4; 89, 16; 4. Mos. 6, 24; Ps. 4, 7; 67, 2) gleich den Strahlen der aufgehenden Sonne 5. Mos. 33, 2; Jes. 60, 1—3; Ps. 84, 12; Mal. 3, 20. Insbesondere ist das Gesetz des A. Bundes das (geistig) geoffenbarte Licht Jehova's Jes. 2, 5; 51, 4; Ps. 43, 3; 119, 105; Spr. 6, 23; Weish. 18, 1. 4; Sir. 50, 31. Als

entsprechende äußere Versichtbarung geht dieser Offenbarung des Gesetzes zur Seite die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit (Doxa, Chabod) in Gestalt einer leuchtenden Wolke (2. Mos. 24, 16 ꝛc.; 1. Kön. 8, 11; Jes. 6, 3; Ezech. 1, 28 ꝛc.) — gleichwie der Offenbarung des neutestamentlichen ethischen Lichtes (Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46; Matth. 4, 16) jene lichte Wolke Matth. 17, 5 parallel ging. Vgl. das sonnenartig leuchtende Antlitz des verklärten Heilands (Matth. 17, 2; Apg. 9, 3; 22, 6; 26, 13; Offenb. 1, 14—16), ein bedeutsames Gegenbild zu der vergänglichen Klarheit in Mosis Angesichte (2. Mos. 34, 29 ꝛc.; 2. Cor. 3, 7 ꝛc.) und ein Vorbild und Unterpfand jener Herrlichkeit des HErrn (Luc. 2, 9; Matth. 16, 27 ꝛc.), welche einst zusammt derjenigen des Lammes die ewige Gottesstadt erleuchten wird Offenb. 21, 23; 22, 5. — Erscheint zufolge allen diesen Stellen, — zu welchen sich noch diejenigen hinzufügen laßen, in denen das Licht so viel als Glück, Heil bedeutet (Richt. 5, 31; 2. Sam. 23, 4; Jes. 8, 20; 58, 10; Hos. 6, 3; Ps. 37, 6; 97, 11; 112, 4; Hiob 11, 17; Spr. 4, 18; Weish. 5, 6 ꝛc.) — das Licht als Medium der Offenbarung Gottes in ihrer heilsöconomischen Herrlichkeit (sei es nun, daß diese Herrlichkeit sich auch äußerlich, durch Lichtglanz versichtbart kundgibt, sei es, daß sie, gleich dem sie symbolisirenden Lichte, nur eine unsichtbare, tropische ist): so rechtfertigt sich diese symbolische Verwendung in jeder Hinsicht, wenn wir das physikalische Wesen und die characteristische Eigenthümlichkeit des kosmischen oder sichtbaren Lichtes in Betracht ziehen. Das Licht ist die unmittelbarste und allgemeinste Wirkung der Erschütterung des das Universum erfüllenden alldurchdringenden Aethers und der Schwingungen, welche derselbe hiedurch entweder an oder in den Körpern hervorruft, jenachdem dieselben undurchsichtig sind und also nur an ihrer Oberfläche in partielle Vibrationen (die uns als Farben erscheinen) versetzt werden, oder der Aether sie, die durchsichtigen, durchwest und durchwogt, und so ein ihm entsprechendes Unduliren derselben in ihrer Totalität verursacht*). Sonach ist das Licht die ideelle Selbstoffenbarung

*) Diese dynamische Auffaßung des Lichts, seit Euler Vibrations- oder Undulationstheorie genannt, vertreten aus früherer Zeit im Wesentlichen schon Aristoteles, Galenus, Porphyrius, aber auch Basilius

des vom Aether, gleichwie ein Leib von seiner Seele, durchdrungenen Naturganzen, das durch eben diese Selbstoffenbarung „verklärt und belebt" wird. Es ist „der die Entwickelung des individuellen und subjectiven Lebens vermittelnde ideelle Naturproceß, in welchem sich der Weltäther bethätigt und das Universum offenbart"*); — sonach recht eigentlich geschaffen zum Abbilde alles erkennenden Geistes und alles Lebens, zumal des urbildlichen Geistes und Lebens Gottes in seiner öconomischen Kundgebung an die Menschen; — „Vorbild der allenthüllendsten Demonstration Gottes", wie Herder es mit Bezug auf seine Erschaffung vor allen übrigen Wesen (1. Mos. 1, 3) nennt. — Alles dieß gilt aber am reinsten und vollsten, am unmittelbarsten und concentrirtesten von dem siderischen Himmelslichte, zumal von demjenigen der Sonne, dieser vornehmsten creatürlichen Versinnbildlichung der göttlichen Doxa (Ps. 19, 1—8; Sir. 43, 1 ꝛc.), und eben darum diesem Hauptabbilde des Sohnes Gottes, als des Lichtes der Welt (vgl. Joh. 11, 9 mit 8, 12), des ebenbildlichen Abglanzes und Ausstrahles der göttlichen Herrlichkeit (Weish. 7, 25. 26; Hebr. 1, 3; 2. Cor. 4, 4; Col. 1, 15). Von ihrer Wirkung und Bedeutung werden wir daher in der folgenden näheren Darlegung der (uranisch manifestirten) göttlichen Lichtherrlichkeit vorzugsweise zu handeln haben.

Anmerkung. Ueber Gottes Lichtwesen handelt unter den Kirchenvätern mit am trefflichsten Novatianus, de trinit. cap. 2: „Sive enim illum dixeris lucem, creaturam ipsius magis, quam ipsum dixeris, ipsum non

---

d. Gr., Homil. contr. Sabell., Opp. II, p. 197 (ed. Garnier). Nach der ihr entgegengesetzten, von Empedocles, Hipparch, Plutarch, Nemesius — neuerdings vorzüglich von Newton gehegten Emanationshypothese ist das Licht ein aus der Sonne und den übrigen leuchtenden Körpern ausfließendes leibliches Fluidum, das, auf die Oberfläche der Körper treffend, unter verschiedenen Richtungen zurückgeworfen wird und so die Farbenerscheinungen hervorbringt; von durchsichtigen Körpern dagegen ohne Hindernis durchpassiren gelaßen wird. Als Sinnbild der sich selbst manifestirenden göttlichen Herrlichkeit würde das Licht auch bei dieser Erklärungsweise gelten können, wiewohl nach der anderen Auffaßung sein Wesen ideeller und dem geistigen Wesen Gottes (der göttlichen ἐνέργεια, δύναμις) entsprechender gefaßt wird.

*) So K. Ph. Fischer, Grundzüge der Logik und der Philosophie der Natur, S. 216.

expresseris; sive illum dixeris virtutem, potentiam ipsius magis, quam ipsum dixeris et deprompseris; sive dixeris majestatem, honorem ipsius magis, quam illum ipsum descripseris . . . . . qui est omni sublimitate sublimior . . . . et omni luce lucidior et omni claritate clarior, omni splendore splendidior etc. Vgl. auch die schon oben (§. 57, Anmerkung 1) besprochene Stelle aus Gregor's v. Nyssa Schrift: De infant. qui praem. abr. etc. p. 763. — Im Mittelalter beschäftigte sich besonders die Mystik, oft in misbräuchlicher Weise irdisches und göttliches Licht vermischend (wie die Hesychasten), mit der Vorstellung von Gottes Lichtnatur, die dann namentlich im System des Antitrinitariers Servede eine große Rolle spielt. Die neuere Theosophie (Böhme, Baader, z. B. Fermenta cogn. VI, §. 2) sucht Gott nicht bloß als Lichtwesen, sondern zugleich als übercreatürliches Feuer zu begreifen, welche Vorstellung, trotz ihrer biblischen Begründung und Berechtigung, leicht zu falscher Vernatürlichung des Gottesbegriffs (mittelst Annahme einer „dunklen Feuergährung" in Gott u. s. w.) führen kann. — Ueber die Lichtgestalt Gottes vgl. übrigens auch Oetinger (Lehrtaf. S. 288): „Die göttliche Herrlichkeit ist ein wahrhaftes Licht mit geistlich leiblichen Eigenschaften . . . . Sie ist der Sitz der Farben, der Fruchtbarkeit und der Liebe;" und Baader (Bd. II, S. 46 der Gesammtausgabe seiner Werke): „Ursprünglich und eigentlich ist aber die Herrlichkeit jener Lichtstoff oder die Schechina, in der Gott unmittelbar wohnt" u. s. w. Sodann Delitzsch, bibl. Psychol. S. 33. 34.

§. 64. Die an den Himmelslichtern ersichtliche Herrlichkeit Gottes a) in ihrer physikalischen Bestimmtheit.

1) Als unendliche offenbart sich die siderische Lichtherrlichkeit Gottes in der Unzählbarkeit der leuchtenden Himmelskörper 1. Mos. 15, 5, die der telescopischen Betrachter nur durch Aichungen annäherungsweise abschätzen kann*); in ihrer ungeheueren Entfernung, aus der sie dennoch ein so helles, oft strahlendes Licht zu uns herabsenden, und ihrer Größe, die wenigstens bei der uns zunächst befindlichen und am genauesten berechneten Sonne, diesem 583mal größeren und 720mal massenhafteren Weltball, als die sämmtlichen ihn umkreißenden planetarischen Kugeln, den ein ungeheueres Licht und Wärme verbreitendes Feuermeer umwogt, eine fast erdrückende Wirkung auf unsere Vorstellung ausübt. „Die Sonne gibt aller Welt Licht und ihr Licht ist

*) Ueber Herschel's Stern-Aichungen (star-gauges) vgl. Kosm. Bd. I, S. 92. 93; III, 175.

das allerhellste Licht. Wer kann sich ihrer Herrlichkeit satt sehen? — Sie ist ein Wunderwerk des Höchsten. Im Mittag trocknet sie die Erde und wer kann vor ihrer Hitze bleiben? Sie machet es heißer, denn viele Ofen und brennet die Berge und bläset eitel Hitze von sich, und gibt so hellen Glanz von sich, daß sie die Augen blendet"; so schildert der Siracide die Sonne als Offenbarungsmittel und Zeichen der unermeßlichen Herrlichkeit Gottes (Cap. 42, 16; 43, 1—4). Der Dichter des 19ten Psalms aber beschreibt sie, „wie sie gleich einem Bräutigam ihre Kammer verläßt, um freudig ihre Heldenbahn zu durchlaufen; wie sie das weite Himmelsrund von einem Ende bis zum anderen durchwandert und wie vor ihrer Hitze nichts verborgen bleibt" (Vers 6. 7). In diesen einfach schönen Naturschilderungen liegen bereits die Elemente, welche uns die in der Sonne ersichtliche Herrlichkeit Gottes auch nach den beiden anderen Hauptseiten ihrer physischen Vortrefflichkeit kennen lehren. Denn

2) auf das Allgegenwärtige, Ueberallhindringende der göttlichen Dora weist uns augenscheinlich die Schnelligkeit hin, womit das Licht der Himmelskörper, alles erfüllend und erhellend, den unermeßlichen Weltenraum durcheilt (41518 geogr. Meilen in einer Secunde, so daß es in $8^1/_4$ Min. von der Sonne zur Erde gelangt, während es freilich, Wahrscheinlichkeitsberechnungen zufolge, nicht weniger als 25 Jahrtausende gebraucht, um von den fernsten, 33000 Billionen Meilen und mehr von unsrer Erde entfernten Nebelflecken zu uns zu gelangen); ein rechtes Bild der operativen oder actuellen (dynamischen) Omnipräsenz Gottes, der mit seinem Geiste und seiner Kraft jeden Augenblick überall sein kann, wo er will, ein Gott, der nahe ist und ferne zugleich, Jerem. 23, 23. Der an sich lichtlose Aether sodann, den die von den Gestirnen ausgehende lichtschöpferische Kraft beständig durchzittert, ohne ihn nach allen Richtungen hin zu erhellen und so den ganzen von ihm erfüllten Weltraum leuchtend zu machen*), kann vorzugsweise zur Veranschaulichung der substantiellen oder essentiellen (impletiven) Allgegenwart dessen dienen, in dem wir alle leben, weben und sind, Apg. 17, 28. Ersteres ist die

*) Schubert, Parabb. S. 191. 192.

lichte, letzteres die dunkle, geheimnisvolle und unbegreifliche Seite der allerfüllenden Natur des Gottesgeistes.

3) Als gewaltige Kraftwirkung aber tritt die kosmisch versichtbarte Lichtherrlichkeit Gottes auf in den Veränderungen, welche die Sonne „theils durch Massen-Attraction, theils durch Licht und Wärme erregende Wallungen des Aethers" auf der Erdoberfläche hervorbringt. „Sie wirkt in den durch Wärme-Unterschiede erregten atmosphärischen und oceanischen Strömungen, deren letztere seit Jahrtausenden fortfahren, Geröll-Schichten aufzuhäufen oder entblößend mit sich fortzureißen, und so die Oberfläche des angeschwemmten Landes umzuwandeln; sie wirkt in der Erzeugung und Unterhaltung der electro-magnetischen Thätigkeit der Erdrinde und der des Sauerstoff-Gehaltes der Atmosphäre; bald still und sanft chemische Ziehkräfte erzeugend und das organische Leben mannichfach in der Endosmose der Zellenwandung, in dem Gewebe der Muskel- und Nervenfaser bestimmend; bald Lichtprocesse im Luftkreiße (farbig flammendes Polarlicht, Donnerwetter, Orkane und Meersäulen) hervorrufend"*). — Ueber die Erzeugung des Winds und der Gewitter durch die Sonne als letzte und oberste Instanz haben wir schon Buch I, Cap 2 gehandelt. — Im Ganzen erscheint jedenfalls die Sonne als beherrschendes Princip in unserem Planetensysteme, nicht etwa als bloße Dienerin der Erde. Sie ist das die Bewegungen aller übrigen Weltkörper unseres Sonnensystems vermittelnde und determinirende allgemeine Centrum desselben, das Herz des Universums, wie sie bereits Theon von Smyrna nannte; „der König aller Sterne", ja der „Naturgott dieser Welt" nach Jacob Böhme, und darum vorzugsweise geschickt zum Bilde des Sohnes Gottes, der da ist das Licht der Welt Joh. 8, 12 (vgl. 11, 9, wo die Sonne so genannt ist) oder die Sonne der Gerechtigkeit Mal. 3, 20; dessen Antlitz leuchtet wie die Sonne in ihrer Kraft Offenb. 1, 16.

Anmerkung. In der heidnischen Welt ist die Sonne das oberste Bestimmende, ihr Lauf das Princip aller Zeiteintheilung. Die Hauptmomente des heidnischen religiösen Jahreslaufes sind das Sommer- und Wintersolstitialfest, die sich wie Freuden- und Trauerfest verhalten; oder auch die Aequinoctialfeste, wie das persische Neujahrsfest Neuruz und das phrygische Attisfest, beide auf die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche fallend (vgl. Bähr,

*) So Humboldt, Kosm. III, S. 378. 379.

Symbolik, II, S. 559). Aber auch das Christenthum, wennschon es sie nicht vergöttert, weiß doch die hohe Bedeutung der Sonne sehr wohl zu würdigen, und zwar nicht bloß in ästhetischer Hinsicht als oberstes belebendes und verschönerndes Princip in der Landschaft, sondern noch vielmehr in theologisch-symbolischer, als Bild der allbelebenden und erhaltenden herrlichen Kraft Gottes und seiner segnenden Gnade. Nicht ein „seelenloser Feuerball" (wie Schiller, irregeleitet durch die geistlose rationalistische Weltanschauung seiner Tage, meinte) ist die Sonne nach biblischer Naturanschauung (s. Menzel, Naturkunde, I, S. 237): sie ist ein im Dienste Gottes stehendes Wesen, das so gut personificirt gedacht werden kann, wie andere Kräfte und Erscheinungen der sichtbaren Schöpfung. „Sie weiß ihren Niedergang; sie verkündiget den Tag; sie freut sich wie ein Held, zu laufen ihre Bahn", Ps. 104, 19; Sir. 43, 2. 5; Ps. 19, 6. — In wie vielfacher Hinsicht die Sonne als kosmische Versichtbarung des Sohnes Gottes gelten könne, zeigen Petrus Capuanus bei Dursch, Symb. II, S. 57. 58; Glassius, Phil. Sacra, p. 1174; J. Arnd, W. Christenth. IV, 1, 7 2c.; Schubert, Parabb. S. 200 2c. — Böhme, Morgenröthe, S. 36 sagt: „Denn gleichwie die Sonne mitten zwischen den Sternen und der Erde stehet und erleuchtet alle Kräfte und ist das Licht und das Herz aller Kräfte . . . . also auch der Sohn Gottes in dem Vater — leuchtet in allen Kräften des Vaters" u. s. w. Vgl. Sign. 4, 17. 39; Stiefel, II, 422. — Derselbe nennt die Sonne überaus oft das Herz der Sterne oder aller Kräfte u. s. w., gleichwie er Christum das Herz Gottes nennt; einmal bezeichnet er sie sogar als den Gott der Welt: Sechs theosoph. Punkte, 5, 13: „Diese Welt hat einen eignen Naturgott, die Sonne nämlich. Diese aber nimmt ihr Wesen vom Feuer Gottes und dieses wieder vom Lichte Gottes" u. s. w. — Aehnlich Scriver, Gotthold, Nr. 368: „Die Sonne ist ein sichtbarer Gott und Gott eine unsichtbare Sonne". — Schön sagt auch Fr. v. Baader, Wke. Bd. II, S. 108: „Alles Gewächse ist Sonnenleib, dienend der Sonnenbildung (Sonnengeist, Idea) oder Sonnenglorie! Und die Sonne sagt zu allen Creaturen auf Erden: Ohne mich könnet ihr nichts thun. Man muß sich daher verwundern, daß unsere Rationalisten, nachdem sie gegen die Einzigkeit des Christs protestirt haben, nicht auch gegen die Einzigkeit der Sonne Protest einlegen". — Dieß letztere ist freilich auch vielfach geschehen. Im Zusammenhang mit der im vorigen Capitel erwähnten Fontenelle'schen Ansicht von der unserem Planetensysteme ganz analogen Construction der Fixsternsysteme hat ein rationalistischer Deismus sich gerade durch die Vielheit der Sonnen dieser Welt, sowie der von ihnen beschienenen Erden und muthmaßlichen Erdenbewohner, zum Aufgeben des Glaubens an die persönliche „Sonne der Gerechtigkeit", den „Eingeborenen aus dem Schooße des Vaters" bestimmen laßen, der um unseretwillen irdische Natur angenommen und irdisches Todesleiden über sich ergehen laßen (vgl. Kurtz, Bibel und Astronomie, S. 24. 25). Es muß allerdings als ein der natürlichen Vernunft sehr nahe gelegter Trugschluß erscheinen: Wenn unsere Sonne, dieses kosmische Hauptabbild Christi nach biblischer Grundanschauung, von Millionen anderer Sonnen vielleicht

an Größe, Glanz, Wärme u. s. w. weit übertroffen wird, sollte da das Urbild dieser unsrer Sonne wahrer Gott, sollte Er Einer aus der allerhaltenden Dreieinigkeit sein können? muß Er da nicht vielmehr auf die Stufe bloßer Creaturen Gottes, sei es der Engel, sei es der Menschen, herabsinken? Man kann sich dergleichen Einwürfen gegenüber nicht damit helfen, daß man die symbolische Beziehbarkeit der Sonne als herrschenden Princips und Segen spendender Macht auf Christum, den Weltheiland und Himmelskönig, überhaupt leugnet, und sie etwa mit Pfaff zu einer bloßen Dienerin der Planeten, zur bloßen Weltleuchte (lucerna Mundi, nach Copernicus) erniedrigt. Die Sonne ist mehr. „Alle Sonnen trugen gleichsam den Heiligenschein und sind höhere Wesen im Vergleich mit ihrem dunklen Gefolge. . . . Ohne sie keine Welt, ohne sie keine Zeit und Geschichte", sagt Menzel, I, S. 28 mit Recht gegenüber jener Pfaff'schen Ansicht; denn auch die Schrift erkennt in der Sonne, als dem Bilde Gottes und Christi, mehr an, als eine bloße dienende Magd oder Leuchte. Sie läßt sie zwar erst am vierten Schöpfungstage hervortreten, sammt den übrigen Lichtern an der Himmelsveste: aber „um zu regieren den Tag" (1. Mos. 1, 15. 16), um das „Licht dieser Welt" zu sein, gleichwie Christus das wahrhaftige Licht ist, das alle Menschen erleuchtet und eben zu diesem Zwecke aus dem Schooße des Vaters in die Finsternis dieser Welt herniederstieg (Joh. 11, 9; 1, 5. 9. 18). Und dieser Vater selbst sanctionirt jene, die Sonne als Abbild seines Sohnes betrachtende Symbolik, wenn er im Momente des Verscheidens dieses letzteren die creatürliche Sonne verfinstert werden läßt, Matth. 27, 45. — Aber muß denn der HErr nothwendig bloß Ein Abbild seiner selbst und seiner Gnadenfülle, die uns zunächst sichtbare und zumeist auf uns wirkende Sonne, gegründet haben? Kann er nicht für die Bewohner anderer Welten andere Bilder seiner selbst, blendendere und leuchtendere Sonnenspiegel, ihnen seine Herrlichkeit darin zu zeigen, erschaffen haben? Ist denn nicht überhaupt seine ganze Schöpfung auf Vervielfältigung seiner Ebenbilder, auf die reichste Mannichfaltigkeit seiner symbolischen Selbstmanifestation angelegt? Man hüte sich, unsere Sonne für mehr anzusehen, als sie ist: ein einzelnes Bild der weltregierenden Herrlichkeit und Gnade Gottes aus vielen Tausenden, ja Milliarden; man verirre sich nicht in Sonnenvergötterung (wozu eine allzu begeisterte theosophische Parallelisirung der Sonne mit Christo, die zu fast völliger Identification fortschritte, leicht führen könnte, wie das Beispiel der Manichäer mit ihrer Verehrung des Jesus impatibilis zeigt, aber auch manche überschwengliche Aeußerungen Baader's, z. B. Bd. II, S. 14: . . . . „schon Dupuis bewies, daß jeder Gottesdienst ein Sonnendienst war und ist"; und öfter.)*) Man harre vielmehr mit Geduld und im Glauben der ewigen Zeit, da wir auf einen Standpunkt des Universums gestellt sein werden, wo wir alle die zahllosen Sonnenbilder, zu einem einzigen Riesengemälde und

---

*) Vgl. namentlich Bd. II, S. 24. 117; Bd. VII, 22. 23. Anmerkung; 83 Anmerkung; 267 ꝛc. —

colossalen Spiegelbilde des Höchsten vereinigt, vielleicht alle mit gleich sonnenhaftem Glanze leuchtend, das unermeßliche Wunderbild der ganzen Fülle des Logos darstellen sehen; oder vielmehr der Zeit, da die Stadt Gottes der Sonne und des Mondes nicht mehr bedürfen wird, daß sie ihr scheinen, dieweil die Herrlichkeit Gottes sie erleuchtet und das Lamm ihre Leuchte ist", Offenb. 22, 5. — In etwas anderer Weise, so nämlich, daß seine Betrachtung unwillkürlich an 1. Cor. 15, 28, an das einstige Aufhören des Reiches des Sohnes, erinnert, löst Menzel (I, S. 243. 244) das in Rede stehende Bedenken, wenn er sagt: „Unsere Sonne ist noch nicht die höchste, größte, vollkommenste. Sie steht wahrscheinlich zu einer höheren Sonne in derselben Abhängigkeit, wie die Planeten von ihr. In dem angedeuteten Gegensatz liegt die Bürgschaft, daß wir Erdenbewohner, wenn auch dem Sonnenreich unterthan, doch Anwartschaft haben auf ein höheres Reich (vgl. Hebr. 13, 14; 11, 10). Es ist ein großer Trost für die Kinder der dunkeln Erde, durch den Zug des Nordpols auf eine Instanz hingewiesen zu sein, die höher ist, als die der uns unmittelbar beherrschenden Sonne". — Bei weiterer Verfolgung derartiger symbolisch-analogischer Betrachtungen könnte man nun freilich in einen bedenklichen Subordinatianismus gerathen, für welchen Christi eigene Versicherung, daß der Vater größer sei, denn er, Joh. 14, 28, keinen hinreichenden Berechtigungsgrund mehr darreichte. Doch haben wir es glücklicher Weise hier immer nur mit bloßen Analogieen zu thun, und dazu mit Geheimnissen von der Art, daß ein einfältig kindlicher, auf Erfahrung des Herzens und Zeugnis des Geistes gegründeter Glaube nimmermehr durch die eine oder die andere anscheinend richtige Enthüllung derselben würde Noth leiden können. —

§. 65. b) in ihrer ästhetischen Bestimmtheit.

4) Die göttliche Herrlichkeit an sich oder als selbstgenugsame und majestätische (vollkommene, reiche) offenbart sich in dem mannichfaltigen Glanze der Sterne (1. Cor. 15, 41: „denn ein Stern übertrifft den andern an Klarheit"; vgl. Ps. 8, 4), der sowohl seiner Lichtstärke, wie seiner Farbe nach ein überaus verschiedenartiger ist. Besonders die Doppel- und Vielsterne prangen fast alle in den prächtigsten Farbengegensätzen; der Juwelennebelfleck im südlichen Kreuze besteht aus über hundert Sternchen, die in Herschel's Fernrohr gesehen, theils blau, theils roth, theils grün erglänzten: „like a superb piece of fancy jewellery", wie der große Forscher sich ausdrückt*). Welchen reichen Wechsel von

---

*) S. Kosm. III, S. 173, und über verschiedenfarbige Sterne überhaupt

Leuchtkraft und Farben bieten allein schon die Planeten unseres Sonnensystems dar! Wie wundervoll verschiedene Perlen und Edelsteine auf dem kostbar gewirkten Himmelsteppiche sind doch bereits sie, diese beweglichen Lichtpunkte neben so vielen unbeweglichen! Und doch, tritt man diesem Riesenteppiche näher, seine Gebilde und eingewirkten Figuren genauer zu beaugenscheinigen, so leistet selbst das mächtigste Sehrohr uns nicht den Dienst, uns mit ihren näheren individuellen Unterschieden, ihrer inneren Organisation und Beschaffenheit bekannt zu machen. Nur ahnen können wir die Qualität, das specielle Wie? der himmlischen Welten; offenbar, weil Gott uns in ihnen vorzugsweise eben nur die Herrlichkeit, nicht die Weisheit seiner Wege hat offenbaren wollen. Für die letztere ist nicht der allzu ferne „Himmelsgarten"*), sondern das Bereich der tellurischen Organismen und Entwicklungen die unmittelbarere und deutlichere Offenbarungsstätte. Vgl. die oben, Anmerkung zu §. 58 angeführte Stelle aus Paley, und unten §. 93 ff.

5) Doch gewährt immerhin die Einwirkung wenigstens eines dieser Himmelslichter, der Sonne, auf unser irdisches Leben ein anschauliches Bild der siderisch manifestirten Herrlichkeit Gottes nach der Seite ihrer Weisheit hin, wie besonders an den solaren Einflüßen auf das Pflanzenleben (der Hervorlockung immer wieder neuer Keime aus dem Boden; der Erzeugung des Chloro-

---

S. 169—173. — Die Farbendifferenz der Sterne ist übrigens eine wirkliche und objective, nicht bloß eine optische, scheinbare. S. a. a. O. Seite 299. 300, wo es unter andern auch heißt: „Sind oftmals in den vielfachen Sternen die verschiedenfarbigen Sonnen von uns unsichtbaren Planeten umgeben: so müßen letztere, verschiedenartig erleuchtet, ihre weißen, blauen, rothen und grünen Tage haben". Sodann: „Eine sorgfältige Untersuchung der hellen Doppelsterne lehrt, daß außer dem reinen Weiß alle Farben des Sonnenspectrums in den Doppelsternen gefunden werden; daß aber der Hauptstern, wenn er nicht weiß ist, sich im Allgemeinen dem rothen Extrem (dem der weniger refrangibeln Strahlen) nähert, der Begleiter dem violetten Extrem ..... Merkwürdig ist es auch, daß gewöhnlich ein großer Unterschied der Farbe mit einem bedeutenden Unterschied in der Helligkeit verbunden ist".

*) Nach Humboldt's Ausdrucke, Kosm. I, S. 87. 387.

phylls in den Blättern, der Färbung duftender Blüthen und dem Reifenmachen lieblicher Früchte)*) klar ersichtlich ist.

6) An die Allwißenheit Dessen aber, der alle Sterne zählt und mit Namen nennet (Ps. 147, 4; Jes. 40, 26), muß uns wiederum insbesondere die Sonne erinnern, dieses Auge der Welt (vgl. Matth. 6, 22 mit Joh. 11, 9), dessen Licht sich tausendfältig in den Thautropfen der Wiesen und Felder, wie in den sanftbewegten, lieblich glitzernden Wellen des Meeres wiederspiegelt; diese alles klar machende und an den Tag bringende sittlich-physische Macht, in welcher der Heide den Allseher Helios verehrt**), der Christ aber nur ein schwaches Gleichnis von der alldurchdringenden Sehkraft des Herzenskündigers erblickt, vor dem alle Werke der Menschen so offenbar sind, wie die Sonne; ja dessen Augen viel heller sind, denn die Sonne, und sehen alles, was die Menschen thun, und schauen auch in die heimlichsten Winkel, Sir. 17, 16; 23, 27. 28.

Anmerkung. Joh. Wessel, der es überhaupt sehr liebte, Gott der Sonne, seine Offenbarung ihrem Leuchten, seine Erkenntnis dem Erleuchtetwerden der Menschen zu vergleichen, zeigt an einer Stelle (Scala Meditat. Exempl. I, p. 360) sehr sinnig die herrliche Selbstgenugsamkeit Gottes an diesem Bilde: „Wie der Frühlingssonne nichts von der blühenden Rose, nichts von dem duftenden Veilchen, nichts von der tanzenden Mücke ertheilt wird, so kann auch deinem ewig seligen, in dir selbst beharrenden Leben nichts zuwachsen durch die selige Herrlichkeit der Seraphim und Cherubim. Ihre, nicht deine Seligkeit ist es, daß sie dir in Ewigkeit beseligenden Dank darbringen". — Zu den oben angeführten Vergleichungen der siderischen Welt als Erweisungsstätte der göttlichen Herrlichkeit mit einem Teppiche und einem Garten ließe sich als paßendes Bild für die ästhetische Seite der uranisch manifestirten Doxa noch hinzufügen das vom Himmelsbuche (der Buchrolle, Megillah, des Himmels, Jes.34, 4), dem Brockes, in seiner treuherzig frommen, aber nicht ganz von Geschmacklosigkeiten freien Weise, folgende schildernde Ausführung angedeihen läßt:

„Seh ich den Himmel an,
So kömmt mir sein Sapphir
Als eine Tafel für,
Die unermeßlich ist;

*) S. Kosm. III, S. 379.

**) Nach dem Evangelium Nicodemi betheuerte Pilatus bei Jesu Verurtheilung vor dem Angesichte des Helios, daß er an dem Blute dieses Gerechten — also der Sonne der Gerechtigkeit selber — unschuldig sei.

Auf welcher eine Schrift,
Die des allmächt'gen Schöpfers Wesen,
Huld, Weisheit, Macht und Majestät betrifft,
In schimmerndem Gestirn,
In heller Pracht zu lesen.
Hilf Gott, welch eine Schrift!
O welch ein Wunderbuch,
In welchem die Gestirne Zeilen,
Die Lettern größer sind, als hunderttausend Meilen;
Woran, in wunderbarem Schein
Die Punkte selbsten Sonnen sein!
* * * * * *

* * Indessen müßen wir,
Zu unsres Schöpfers Ruhm,
So lange wir noch hier,
Das Wunder-A-B-C der Sternen
In Ehrfurcht buchstabiren lernen.
* * * * * *

Noch jüngst, als ich im Buch der Sternen
Mit inniglicher Lust studirte
Und voller Ehrfurcht buchstabirte:
So däucht' mich, daß ich hie und da
Und überall geschrieben sah
Den großen Namen Jehova".

§. 66. c) in ihrer ethischen Bestimmtheit.

7) Auf die ewige Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit der göttlichen Doxa weist uns hin positiv der nimmer verbleichende Glanz der Sterne, der Sonne und des Mondes (Ps. 72, 5), negativ die auch am Sternenhimmel einzeln vorkommenden Fälle des Verschwindens und Verdunkeltwerdens; sowie das von der Schrift dem ganzen Weltall in Aussicht gestellte endliche Veralten und Umgewandeltwerden (Ps. 102, 26—28), das uns an Den gemahnt, der da bleiben wird in allem Wechsel der Umwälzungen, an den „Vater der Lichter, bei welchem ist keine Veränderung, noch Schattenwerfung des Mondwechsels", Jac. 1, 17.

8) So gewährt ferner insbesondere die Sonne in ihrer täglichen Wiederkehr, ihrem Nimmermehr-Müdewerden, Guten wie Bösen mit unverändert hellem Strahlenglanze zu leuchten (Matth. 5, 45) und ihrem sicheren, regelmäßigen Wechsel zwischen höherem und niederem Stande, als Ursache der Jahreszeiten — ein ebenso

großartiges wie ergreifendes Bild der Treue Gottes. Aber auch die Nacht, die Zeit unseres zeitweiligen Verlaßenseins von der Sonne und in zahlreichen Fällen das Bild sündiger Gottentfremdung und schauriger Gottferne (Jes. 5, 30; 21, 12; Hiob 3, 4—6; Joh. 9, 4; 13, 30; Röm. 13, 12; 1. Theß. 5, 7 ꝛc.), dient an sich doch nur dazu, uns neue Gnadenwege des treuen Gottes zu zeigen, der beides, Tag und Nacht, Licht und Finsternis geschaffen (1. Mos. 1, 4; Ps. 74, 16; 104, 20; Jes. 45, 7). In ihrem treu und stetig wiederkehrenden Wechsel mit dem freundlichen Tageslichte (vgl. Ps. 65, 9) wird sie uns immer wieder von Neuem auf die, bei Tage unsrer unmittelbaren Anschauung ferner liegenden, ewigen und himmlisch erhabenen Seiten des Wesens Gottes, auf seine remotiven oder uranischen Eigenschaften hinweisen sollen, indem sie uns den Sternenhimmel entschleiert und gerade an ihm so manches tröstliche Zeichen und Unterpfand Seiner Vatertreue vorführt.

9) Zu den vorzüglichsten und herrlichsten dieser Zeichen göttlicher Huld und Güte gehört der in specieller Fürsorglichkeit der Erde als Diener und Trabant zugesellte Mond, „ein kleines Licht, das die Nacht regiere" und also die mächtige Vorsteherin des Tages zeitweilig in ihrem Geschäfte der Erleuchtung und Zeiteintheilung ablöse (1. Mos. 1, 16; Jerem. 31, 35; Ps. 136, 9); ein Bild des nach Christi Hingange zum Vater (bei wiedereingebrochener Nacht, Joh. 9, 4) an seine Stelle getretenen Apostolats, oder auch der Kirche, als Spenderin der Gnaden, die ihr aus Seinem wunderbaren Lichte zufließen. Aber auch die übrigen Lichter des Nachthimmels sind um so bedeutsamere Zeichen der herrlichen Güte Gottes („ihres Vaters", Jacob. 1, 17), als sie nicht nur gleich dem Monde der finsteren Erde zu leuchten haben, sondern obendrein Abbilder, oder vielmehr Vorbilder und himmlische Urbilder der zahlreichen Nachkommenschaft sind, welche der segnende, bundschließende Gott den Patriarchen als ein Geschlecht des Heils und Segens für alle Erdengeschlechter verheißen hat. „Siehe gen Himmel", sprach der HErr zu Abraham, nachdem er ihn hinausgehen heißen in die stille Sternennacht: „zähle die Sterne! Kannst Du sie zählen? — Also soll dein Same sein". 1. Mos. 15, 5; 22, 15; 26, 4. Vgl. 2. Mos. 32, 13; Jerem. 33,

22; Hebr. 11, 12; auch Sir. 44, 22. 23, wo nicht die Zahl, sondern die Höhe und Erhabenheit der Sterne der Vergleichungspunkt ist*).

Anmerkung 1 (zu Nr. 8). Die Nacht ist allerdings ein Schreckbild der Sünde und der sündigen Geschäfte, die das helle Sonnenlicht fliehen (s. namentlich Hiob 24, 13—17; Jes. 29, 15—18; Luc. 22, 53 vgl. mit Joh. 13, 30); ihre Finsternis ist „ein Bild der Finsternis, die da kommen soll", Weish. 17, 21; des σκότος ἐξώτερον (vgl. Jes. 8, 22; 50, 10; 59, 9. 10; Jerem. 13, 16; Am. 5, 18. 20; Mich. 7, 8; Nah. 1, 8; Ps. 23, 4; 35, 6; 44, 20; Hi. 5, 14; 12, 25; 18, 18; 20, 26; 22, 11; 23, 17; 30, 26; Klagel. 3, 2. 6; Eph. 4, 17—19; 5, 8. 11; 1. Joh. 2, 8. 9 rc.): aber sehr irrig wäre es, ihr darum nur die schlimme Bedeutung laßen zu wollen und entweder ihre Erschaffung durch den lichten guten Gott, in welchem keine Finsternis ist, in Abrede zu stellen, sie also zu einem Geschöpfe des Satans zu machen (so z. B. die Audianer, welche nach Theodoret, Kirchengeschichte IV, 10 Finsternis und Feuer nicht als von Gott geschaffen betrachteten; die von Augustin [z. B. de Civ. Dei, XI, 22; XII, 4; de Genes. contr. Manich. I, 4. 9 etc.] hierin bestrittenen Manichäer; und noch neuestens Richers, der in seiner Geschichte der Schöpfung, des Paradieses und Sündenfalls die Nacht, die Kälte, die Gifte, das Unkraut, die Spinnen, Schlangen und andere verderbliche Wesen für Erzeugnisse Satans und seiner Dämonen erklärt); oder aber bei Festhaltung ihres Geschaffenseins von Gott mit dem strengeren Calvinismus eben aus diesem Umstande analogisch zu folgern, daß Gott auch Urheber der Sünde sei — wenigstens sofern dieselbe als Strafe für das Böse diene. So z. B. M. Bucer in der von Schweizer, Prott. Centraldogmen, I, S. 204 angeführten merkwürdigen Stelle: „Allerdings ist Gott nicht nur Urheber des Lichts, sondern auch der Finsternis laut der Schrift und es gibt kein Uebel, das er nicht verursachen würde. Auch was von Sünden als Strafe für Sünden auferlegt wird, davon ist er der Urheber laut der Schrift. So hat er zur Strafe für Adams Sünde die Sündhaftigkeit auferlegt, welche wir ererben. Falsch ist, daß Gott die Schuld irgend einer Sünde trage; wahr aber, daß er Sünde als Strafe verhängt und deren Urheber ist auf gerechte Weise". Der unheimliche, Furcht erregende, das sündige Treiben verhüllende und gleichsam begünstigende

*) Die dem Abraham gewordene Verheißung eines zahlreichen Geschlechts von Nachkommen wird als bereits relativ erfüllt (durch die große Zahl der Kinder Israel) dargestellt: 5. Mos. 1, 10; 10, 22; 28, 62; Nehem. 9, 23. (vgl. auch Nah. 3, 16; 1. Chron. 27, 23). — Irenäus, adv. haer. IV, 16 dagegen erklärt die Weissagung Gottes an Abraham als direct erfüllt in dem Ausspruche Christi: „Ihr seid das Licht der Welt", Matth. 5, 14. — Tertullian, de resurr. carn. c. 52 deutet die Sterne mit verschiednem Glanze in 1. Cor. 15, 41 geradezu durch semen Abrahae.

Character, den die Nacht nur in Folge des menschlichen Sündenfalles für unser Geschlecht erhalten hat (vgl. Sir. 39, 30. 32. 39; Weish. 16, 24), darf in keiner Weise zu einseitigen Folgerungen jener Art über ihre Verursachung, weder nach der einen noch nach der anderen der angedeuteten Seiten hin, verleiten. Denn abgesehen von der absoluten logischen und physikalischen Unmöglichkeit einer Zurückführung der nächtlichen Finsternis auf irgend einen von Gott, dem Schöpfer und Beweger des Himmelsganzen, verschiedenen Urheber, hat ja auch Christus die Ausdrücke νύξ, σκότος, σκοτία ohne Zweifel öfters in völlig indifferenter, ja in guter symbolischer Bedeutung gebraucht, wie er denn Matth. 10, 27 zu seinen Jüngern sagen kann: „Was ich euch sage in der Finsternis, das redet im Lichte"; und es gar sehr liebte, auf einsamen Bergen über Nacht mit Gott im Gebete allein zu sein (Luc. 6, 12; vgl. 5, 16; 9, 18; Matth. 14, 23; Marc. 1, 35; 6, 31; Joh. 6, 15 u. s. w.). Allerdings wohnt für die alttestamentliche Zeit Gott im Dunkeln (2. Mos. 20, 21; 5. Mos. 4, 11; 5, 23; 1. Kön. 8, 12; 2. Chron. 6, 1; vgl. Ps. 18, 12; Jes. 50, 3; Hebr. 12, 18) und soll einst im himmlischen Freudenreiche, da aller Zorn gestillt und der Tod, sammt Leid, Geschrei und Schmerzen gänzlich verbannt sein wird, auch keine Nacht mehr sein (Offenb. 21, 25; 22, 5): aber schon seit jener stillen heiligen Nacht, in welcher Christus, das in die Finsternis dieser Welt hineinscheinende ewige Licht, als Mensch geboren worden (Luc. 2, 8; Joh. 1, 5), hat die Nacht für jedes, durch jenes Himmelslicht erleuchtete, im Glauben gereinigte Herz ihr Schreckhaftes, an Gottes Zorn und den ewigen Tod Gemahnendes verloren und das Davidische: „Eine Nacht thut's kund der andern", (Ps. 19, 3) eine verstärkte Bedeutsamkeit und vertiefte Wahrheit gewonnen. Gleich dem Heilande selbst gedenkt fortan der gläubige Christ des Nachts „an des HErrn Namen", Ps. 119, 55; begehret seiner herzlich in der Nacht, Jes. 26, 9, und verkündiget, wie am Morgen seine Gnade, so des Nachts seine Wahrheit mit Singen und mit Beten, Ps. 92, 3; 42, 9 (vgl. Apg. 16, 25; 20, 7 2c.). Ja mit größerer Freudigkeit, als David, der bisweilen „sein Bette mit Thränen schwemmte die ganze Nacht" (Ps. 6, 7; vgl. Ps. 22, 3; 42, 4; Hiob 7, 3; 30, 17), kann der Christ zum Höchsten beten: „Auch die Nacht muß Licht um mich sein. Denn auch Finsternis nicht finster ist bei dir und die Nacht leuchtet wie der Tag, Finsternis ist wie das Licht", Ps. 139, 11. 12. In der tröstlichsten Weise versichert ihn der Anblick der am Sternenhimmel wunderbar versinnbildlichten unendlichen Klarheit und gnadenreichen Majestät Gottes, daß einst die mit der Hinwegnahme Christi von der Erde angebrochene und immer noch fortdauernde geistige Nacht, „da Niemand wirken kann" (Joh. 9, 4; 11, 9), dem Lichte eines ewigen Tages Platz machen und alsdann die vorerst nur wie von der Rückseite her angeschaute göttliche Herrlichkeit sich unserem Schauen unendlich näher und von Angesicht zu Angesicht zeigen werde; kurz, daß gerade die Finsternis der physischen Nacht den unmittelbarsten Vorschmack des herrlichen Lichts der zukünftigen Welt gewähre und so gleichsam den Uebergang zu diesem vermittele (Röm. 13, 12). Als „wohlthätige Folie des Tags und unentbehr-

liche Mutter der Ruhe" (Menzel, I, S. 96) schildert die Nacht Chrysostomus in der schönen Stelle de compunct. ad Stelech. II, p. 148: *ὥσπερ οὖν αἱ φιλόστοργοι τῶν μητέρων, ὅταν κατευνάσαι τὰ παιδία βουληθῶσιν ἀλύοντα, ὑπὸ τὰς ἀγκάλας θεῖσαι τὰς ἑαυτῶν καὶ τῷ χιτωνίσκῳ τὰς ὄψεις περιβαλοῦσαι κατακοιμίζουσιν. — οὕτω καὶ ὁ θεός, καθάπερ τι καταπέτασμα τὸ σκότος κατὰ τῆς οἰκουμένης ἁπλώσας, παύει τοὺς ἀνθρώπους τῶν πόνων.* — Vgl. Scriver, Gotth. Nr. 36 (S. 27): „Ja, was ist die finstere Nacht anders, als der Teppich, den du, mein Gott, um unser Bett gezogen hast, damit wir desto friedlicher und sanfter schlafen möchten, da du indessen nicht schläfst noch schlummerst, sondern uns, wie eine Mutter ihr Kind, hütest". — Schön spricht sich über die Bedeutung der Nacht als Spenderin wohlthätiger Ruhe auch Paley in seiner Nat. theol. Th. II, S. 58—61 aus, wo es am Schluße heißt: „Die Beziehung des Schlafs zur Nacht ist also die Beziehung der Erdenbewohner zu der Umwälzung ihres Erdballs; ja augenscheinlich noch mehr: sie ist die Beziehung zu dem ganzen System, von dem die Erdkugel nur ein Theil ist, und noch weiter, zu dem Complex von Systemen, von denen das ihrige eben nur ein einzelnes ist. Ist diese Auffaßung eine richtige, so verknüpft die Nacht das geringste Individuum mit dem Universum selbst, ein auf seiner Stange schlummerndes Küchlein mit den umkreißenden Sphären des Firmaments". — Aehnlich bestimmt das Verhältnis der Nacht und ihres Schlafes zum wachenden Zustande des Tages Hanne, Vorhöfe, III, S. 42: „Im schlafenden Zustande versenkt sich die Seele unwillkürlich, indem sie sich von dem Zuge des allgemeinen Naturlebens ergriffen fühlt, in die Sphäre ihrer naturartigen Ganzheit; an die Stelle der bestimmten Sinneswahrnehmungen tritt das dunkle Gemeingefühl, indem leiblicher Weise das vegetative Lebenssystem über das animale prävalirt. Wie die Seele im Wachen sich gegen das Gesammtleben der Natur individuell und selbstheitlich isolirt, um dem allgemeinen Lebensstrome frei gegenüber zu treten, so beginnt sie im Schlafe sich zu entäußern und zu totalisiren, und darin liegt die verjüngende, regenerirende Kraft des Schlaflebens". —

Anmerkung 2 (zu Nr. 9). Das Verhältnis der beiden Himmelslichter, der Sonne und des Mondes, zu einander hat sehr verschiedenartige und zum Theil sehr widersprechende symbolische Deutungen erfahren. Von dem wesentlich receptiven und weiblichen Verhalten des Mondes, gegenüber der männlichen und energischen Sonne, gehen freilich fast alle Deutungen aus, da das erborgte Licht dieses allezeit gehorsamen Dieners der Erde, der ihr stets das Angesicht, nie den Rücken zukehrt, über jene Grundbestimmung und vornehmste Eigenschaft unseres Trabanten keinen Augenblick im Zweifel laßen kann. Schon in den heidnischen Naturreligionen ist die das receptive Lebensprincip der Natur repräsentirende Hekate, Isis oder Mylitta immer Mondgöttin. Indische Schöpfungsmythen vergleichen das Verhältnis zwischen Sonne und Mond dem zwischen Auge und Brust (Herz) am somatischen Mikrokosmos des Menschen. In der ältesten, auf offenbarungsgeschichtlicher Grundlage erwachsenen Deutung des Verhältnisses, der von Jacob 1. Mos. 37, 10 mit Bezug auf seines Sohnes Joseph Traum gegebenen, ent-

spricht der Mond als receptives, schwächeres Princip der Mutter, wie die Sonne dem Vater, die Sterne den Kindern. Der Siracide betrachtet Cap. 27, 12 zwar den Mond, seiner Wandelbarkeit halber, als Bild eines wetterwendischen Narren (womit es im Wesentlichen stimmt, wenn Berthold von Regensburg in seinen Predd. — herausg. v. Kling, S. 301 ꝛc. — die Vielgestaltigkeit der Ketzerei mit dem Mondswechsel vergleicht): aber derselbe bezeichnet auch wiederum den vollen Mond als Bild der Plerophorie eines rechtschaffenen Dieners am Worte Gottes, den die Sonne der göttlichen Gnade total bescheint (vgl. Schubert, Parabb. S. 78); denn Cap. 40, 16 nennt er so sich selbst, um des plerophorischen Reichthums seiner Glaubenszeugnisse willen; Cap. 50, 6 aber sagt er vom Hohenpriester Onias, derselbe habe geleuchtet, wie der Morgenstern durch die Wolken, wie der volle Mond. — In der symbolischen Tradition der Kirche ist die herrschende Deutung von Sonne und Mond diejenige auf Christum und seine Gemeinde, zu welcher Auffaßung Offenb. 12, 1 (das schwangere Weib ist mit der Sonne umhüllt und hat den Mond zu ihren Füßen) Anleitung geben konnte. So Tertull. de res. carn. c. 52 (in einer allegorischen Benutzung von 1. Cor. 15, 41); die Melitonische Clavis bei Dursch, Symb. II, S. 59 (unter Berufung auf Ps. 104, 19; Joel 2, 31; Ps. 89, 38); Gregor d. Gr. (mit Bezug auf Offenb. 12, 1) u. s. w. Wird die Kirche hierbei, wie im Texte unseres §. geschehen, als Vermittlerin der von Christo ausströmenden Gnaden für die Menschheit gedacht, so daß Sonne, Mond und Erde sich dann verhalten wie Christus, die Kirche (irdische Heilsanstalt) und die Menschheit, so hat der ganze Vergleich offenbar sein gutes Recht und seine volle evangelische Wahrheit. Nur dürfte es doch wohl noch präciser sein, den Mond speciell als kosmisches Abbild des Apostolats, als symbolischen Repräsentanten jener irdischen Vermittler des himmlischen Gnadenwerkes Christi zu faßen, welche, wie ein Petrus, Paulus, Johannes, die seit Jesu himmlischer Erhöhung eingetretene Erdennacht mit seinem Lichte zu erhellen dienten; — eine stets wechselnde, in mannichfaltiger Gestaltung und vielfachen Entwicklungsphasen auftretende, zeitweilig zwar verdunkelte, aber doch immer wieder neu aufgelebte Schaar von Zeugen der Wahrheit; Vielheit und Einheit zugleich; ein „kleines Licht" zwar (1. Mos. 1, 16; Matth. 5, 14) im Vergleich mit dem großen Lichte der Welt (Joh. 8, 12; 11, 9) und nur zur Bedienung der Gemeinde dieser beigegeben (Offenb. 12, 1), nicht um über sie zu herrschen: aber doch in gar wohlthätiger Weise ihre Nacht erhellend und ihr stets anzeigend, wie es an der Zeit sei; ja ihr zur Stütze und Grundlage dienend, wie jener Mond unter den Füßen des Sonnenweibes der Offenbarung; — kurz, ein rechtes Bild des geistlichen Amtes in seiner wahren, ächt evangelischen, demüthigen Stellung zwischen Christo und der Christenheit. — Es trifft nahe mit dieser Deutung zusammen, wenn Luther (Tischreden, Nr. 2031) Sonne und Mond zusammengenommen (das luminare magnum et minus zugleich) auf das Evangelium deutet. — Dagegen ist die seit Tauler (Nachfolgung des armen Lebens Christi, I, 147 und öfter) besonders bei Mystikern und Theosophen beliebt gewordene Deutung von Sonne und Mond, wonach

jene das göttliche, dieser das natürliche Licht, das kalte Vernunftlicht bedeutet, offenbar einseitig und thut dem freundlich segnenden Character des Mondes, — offenbar dem Hauptgesichtspunkte, unter welchem derselbe angeschaut werden muß — mehr oder weniger Unrecht; zumal da es mit der angeblichen Kälte des Mondlichtes (das nach Melloni's thermoscopischen Untersuchungen sogar Wärme erzeugt, s. Kosm. III, S. 497) eigentlich gar nichts ist, als bloßer Schein; jenes Ps. 121, 6 erwähnte „Stechen" des Mondes aber, gleich den übrigen „Plagen, Strafen und schädlichen Wirkungen, so Gott durch dieses Gestirn ausgießt auf Erden" (Arnd, Wahres Chr. IV, 4, 25), keineswegs eine dem Mond ausschließlich und als solchem zukommende Wirkung ist. Daß aber der Mond bisweilen verfinsternd zwischen Sonne und Erde tritt, paßt ebenso gut auf ihn als Bild des geistlichen Amtes, wie als Bild der trügerischen Weltweisheit. Vgl. für diese letztere Deutung noch Arnd, W. Chr. IV, 1, 23; Fr. v. Meyer, Blätter für höh. Wahrh. Bd. III, S. 361; Bd. VIII, S. 279. 280, und an ersterer Stelle die Worte St. Martin's; auch Schubert, Parabb. S. 77. 78. — Die mittelalterliche Natursymbolik kennt übrigens noch mannichfaltige andere Deutungen von Sonne und Mond. Nach Thomas Cantipratensis bei Dursch S. 59 verhalten sich dieselben wie Christus und Maria; nach Berthold von Regensburg (a. a. O. S. 144 ꝛc.) wie Maria, die Mutter Jesu (mit dieser vergleicht die Sonne auch Petrus Capuanus bei Dursch, S. 58), und Maria Magdalena, die mit Bußthränen bedeckte; denn auf diese deuteten die vielen Flecken des Mondes hin (!); nach Gregor VII. in seinen Tractatus und Innocenz III. (Reg. de neg. imp. 32; Epp. I, 401; II, 294) wie Papst und Kaiser; nach Raymund, Tit. 24, wie Gott und die Welt u. s. w. — Merkwürdig ist auch, was J. Böhme, Myst. magn. 11, 31 über Mond und Erde, als die beiden Weiber der Sonne sagt: „Die Sonne ist das Centrum der Gestirne und die Erde das Centrum der Elemente. Diese beiden sind gegen einander wie Geist und Leib, oder wie Mann und Weib. Doch hat das Gestirn noch ein anderes Weib, darin es sein Wesen ausbrütet: den Mond nämlich, der aller Sterne Weib ist, vornehmlich aber der Sonne". —

§. 67. d) in ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

10) Auf die göttliche Herrlichkeit als heilige und reine weist uns hin der silberhelle Glanz des Sirius, des Jupiter und des Morgensterns, dieses himmlischen Abbildes des heiligen Geistes, 2. Petr. 1, 19; Offenb. 2, 28, oder auch Christi selber, Offenb. 22, 16. Desgleichen Constellationen, wie die der drei Gürtelsterne Orions und der Siebengestirne, vor allen Dingen des großen nördlichen (des großen Bären oder Wagens), „dieser majestätischen Himmelsgestalt, die beim Klang der Sphären allnächtlich den ewig festen Pol umkreißt", als ein rechtes Bild der

siebenfältigen Früchte des Glaubens und der Tugend, die der Christ seinem HErrn im heiligen Geiste darbringen soll, 2. Petr. 1, 5—7; oder der sieben Bitten, damit wir Gotte, dem Mittelpunkte, um den sich unser ganzes Leben drehen muß, tagtäglich nahen sollen*). — In größerer Nähe ist es die Reinheit des silberfarbigen Mondlichts und noch mehr die blendende Klarheit des Sonnenlichts, die uns an den urbildlich Reinen und dreimal Heiligen erinnern muß, vor dem auch die Himmel noch nicht rein sind und Mond und Sterne nicht helle und klar genug scheinen, Hiob 15, 15; 25, 5.

11) Die Sonne erweist sich als Abbild der urbildlichen Sonne der Gerechtigkeit in der doppelten Weise, daß sie einmal den Frommen durch Spendung von Segen und Gedeihen für die Gewächse seiner Fluren belohnt und mit ihrer bis ins innerste Herz eindringenden, erheiternden und belebenden Wirkung erfreut; sodann aber auch streng und mit richterlicher Gewalt, verdorrend und versengend, schwül machend und entzündend, ja oft erstickend und vergiftend auftritt, und sich so als rechtes Bild der dem sündigen Menschen unnahbaren reinen Feuernatur Gottes

*) Vgl. Hanne, Vorhöfe, I, S. 46, wo eine Vergleichung des großen Bärengestirns mit dem Christenthum der Bibel (im Gegensatz zur modernen rationalistisch corrumpirten Aftergestalt des Christenthums, welche ihr Abbild im zottigen Tanzbären der Jahrmärkte finde) angedeutet ist. — Berthold von Regensburg, S. 168. 169 erklärt, in einer symbolischen Deutung der beiden Bärensternbilder, die vier Radsterne am „michelen wagen“ für die vier Cardinaltugenden, auf denen man gen Himmel fahren müße. Auf dem „kleinen wegelin“ führen die kleinen Kinder, die getauft und so der vier Tugenden der Taufe theilhaftig geworden seien, gen Himmel. Sei aber die Taufe unordentlich geschehen, so gebristet ihnen auch eins der vier Radlein und sie fahren bloß in den Limbus. „Nu sehet, wie ir uf dem michelen wagen ze dem himelrîche sület komen, des kleinen wagenes bedürfet ir (Erwachsene) niht“. — Hiezu bemerkt Jacob Grimm (Wiener Jahrbb. Bd. 32, S. 239): „Man sieht, welche Menge jetzt untergegangener Ideen über das Verhältnis der Natur zum inneren Menschen jene frühere Zeit belebten, und darf eingestehen, daß selbst unrichtige und abergläubige die Phantasie und das Gemüth reich machen konnten. Heute wird der gemeine Landmann zwar frei gehalten von vielen offenen Irrthümern, aber er sieht die Natur ziemlich stumpf an.“

kundgibt, die, in ihrer nackten Unmittelbarkeit erprobt, den Tod wirkt, 2. Mos. 19, 21; 1. Mos. 16, 13. 14; 32, 30; Richt. 6, 22, 23; 13, 22. „Unzugangbar dem Profanen und unverletzbar ist diese Liebe- und Lichtregion darum, weil alles, was sie hemmend, trübend oder verletzend sich ihr naht, sofort nur in und gegen sich selber jenes rächende, ausstoßende, scheidende Flammenschwert des Paradieses wieder entzündet, und den Verbrecher sohin das Schicksal Usah's trifft (2. Sam. 6, 6)", sagt Baader*); und von der unheimlichen Macht, die in der Stille und Schwüle des Mittags, zumal in der Zeit des Sommersolstitiums (der fatalen hora caniculae bei Horaz), mit lauernder Tücke alles erdrückt und tödtet, und namentlich in den Aequinoctialgegenden den Menschen fast zum Thier und zur Pflanze hinabdrückt, handelt schön und lehrreich Menzel**). Auch die Schrift kennt die mit dem Frost der Nächte abwechselnde, verschmachten machende Mittagshitze, 1. Mos. 31, 40; Jer. 36, 10; die Hitze der Ernte, Jes. 18, 4; das Stechen der Sonne, Ps. 121, 6; Jes. 49, 10 als verderbliche Wirkungen mit der Bedeutung göttlicher Strafgerichte. Die vierte Zornschaale in der Offenbarung, C. 16, 8. 9, bewirkt eine furchtbare Sonnenhitze und Feuergluth, also daß die Menschen den Namen Gottes zu lästern anfangen. — Aber es wird auch eine Zeit kommen, da auf die Heiligen des HErrn nicht mehr fallen wird die Sonne oder irgend eine Hitze, Jes. 49, 10; Offenb. 7, 16; und auch schon im diesseitigen Leben ist mit der verderblichen und strengen Wirkung des Sonnenlichts aufs Innigste geeinigt die milde und wohlthuende, die herzerquickende, ja herzzerschmelzende, zum Zeichen dessen, daß

12) Gottes Herrlichkeit sich nicht bloß als heilige und gerechte, von der Welt abgezogene und die Sünde abstoßende, kundgibt, sondern auch als barmherzige. Ja, unter den Flügeln der Gerechtigkeitssonne ist Heilung Mal., 3, 20; und Gott ist nicht bloß Sonne, sondern auch Schild, der Gnade und Ehre gibt und kein Gutes mangeln läßet den Frommen, Ps. 84, 12; eine Zuflucht vor dem Ungewitter und ein Schatten vor der Hitze Jes. 25, 4, der die Seinen mit seinen schützenden und

*) Ueber den Blitz als Vater des Lichts, Wke. Bd. II, S. 43.
**) Naturkunde, I, S. 242. 243.

schattenden Flügeln decket, Jes. 51, 16; Ps. 91, 4; 121, 5. 6: wie denn überhaupt der Schatten in der Hitze ein biblisches Hauptbild des Glückes und der Erquickung ist; 46, 2; Jes. 4, 5. 6; 32, 2; Hiob 7, 2; Hohesl. 2, 3; vgl. auch Marc. 9, 7; Luc. 9, 34; Matth. 13, 32. Und wie die schattengebende Wirkung der Sonne die negative Seite der in ihr geoffenbarten Gnade des HErrn darstellt, so kann kaum ein lieblicheres und treffenderes Natursymbol der positiven Seite dieser Gnade gedacht werden, als die Eis und Schnee zerschmelzende Frühlingssonne (s. Sir. 3, 17: deiner wird gedacht werden in deiner Noth und deine Sünden werden vergehen, wie das Eis von der Sonne; vgl. Weish. 19, 20); oder als die nach dem heftigen und schreckhaften Luftreinigungsprocesse eines Ungewitters um so klarer und lieblicher erglänzende, ja lachende Sommersonne. (Tob. 3, 23: „Nach dem Ungewitter läßt Gott die Sonne wieder scheinen"; — vgl. Pred. Sal. 11, 7: „Es ist das Licht süße und den Augen lieblich, die Sonne zu sehen"; Plinius, Hist. nat. II, 6: Caeli tristitiam discutit Sol et humani nubila animi serenat.)

Drittes Capitel.

Die Bewegung der himmlischen Welten als Offenbarungssphäre der Ewigkeit Gottes.

---

§. 68. Vom Lauf der Gestirne als Sinnbild der Ewigkeit im Allgemeinen.

Die Ewigkeit ist nichts so schlechterdings Unbegreifliches und Unvorstellbares, wie sie gewöhnlich gedacht wird. Sie ist auch nicht das absolut zeit- und bewegungslose Ding, zu dem sie in der Regel gemacht wird. Vielmehr ist sie das über allen Wechsel der Zeit erhabene, die Zeit setzende und bedingende, absolut voll-

kommene Leben Gottes, also kein lediglich negativer Begriff, das abstracte Abgezogensein von aller Zeit bezeichnend, vielmehr der allerpositivste: die höchste Fülle des Lebens und die oberste Lebenscausalität andeutend, welche in unendlicher, aber stetiger Bewegung alle Zeit durch die Kategorie des Zweckes durchwaltet, und dabei sich selbst stets gleich bleibt. Als der Ewige ist Gott der sein Selbst Seiende (2. Mos. 3, 14), der bei aller Lebensbewegung und in allem Zeitenwechsel Unveränderliche, Unwandelbare und Unvergängliche (Jac. 1, 17; 1. Tim. 1, 17; 6, 16; Röm. 16, 25). Um zu diesem Begriffe zu gelangen, brauchen wir also nicht einseitig die via negationis einzuhalten; zu ihm führt auch der Weg der Eminenz und der Causalität (die teleologische und kosmologische Weltbetrachtung). Der gläubige Christ hat ein Maaß, das ewige Sein Gottes, das auch ihm dereinst mitgetheilt werden soll, daran zu messen; er hat einen, nicht allzusehr verkleinernden Spiegel, in welchem er den endlosen wie anfangslosen Lebensverlauf des Höchsten anschauen kann, um so wenigstens ahnungsweise und von fernher einen Einblick in das geheimnisvolle Getriebe der Schöpfungswerkstatt, in das übersinnlich-urbildliche Räderwerk zu gewinnen, welches das Rad auch unserer Zeit in Bewegung setzt. Dieses Maaß der Ewigkeit ist der Kreißlauf der Himmelskörper, die nach strengen und stetigen Gesetzen geregelte unwandelbare uranische Sphärenbewegung, die, je genauer sie betrachtet und berechnet wird, eine desto reichere Mannichfaltigkeit des Formen- und Zeitenwechsels im Einzelnen offenbart, bei dennoch bestehen bleibender Einheitlichkeit und harmonischem Zusammenklange des Ganzen. Relativ und auf niederer Stufe hat schon das Alterthum die Gesetzmäßigkeit und wundervolle Lebensfülle dieser siderischen Bewegungen — an der allnächtlichen Umbrehung der sternbedeckten Himmelsfeste um ihren Pol und den regelmäßigen curvenlinigen Ortsveränderungen der Planeten an derselben — erkannt und aus ihnen eine entsprechende, vollkommen harmonische Lebensbewegung des geistigen Urquells alles Lichts und Lebens erschloßen. Das hellenische Heidenthum (Pythagoras mit seiner Sphärenharmonie; Aristoteles mit seinem „unbewegten Beweger“) verfährt hierbei überwiegend positiv und steigernd; das Volk der alttestamentlichen Offenbarung mehr negativ, den unendlichen Abstand

zwischen der absoluten Lebensfülle Jehova's, des Ewigen und sein Selbst Seienden, und dem himmlisch-irdischen Zeitenwechsel hervorhebend (Ps. 102, 26—28; 90, 2 ff.; 72, 7; vgl. Marc. 13, 31; Jacob. 1, 17). Die Aufgabe einer concret-speculativen Naturtheologie kann nur in der Verbindung beider Verfahrungsweisen, zugleich mit einer vertiefenden Erweiterung des symbolisch-analogischen Betrachtungskreißes durch Eingehen auf die bald begründenden, bald berichtigenden Resultate neuerer astronomischer Kosmophysik bestehen. Von dem Laufe der fernsten Sphären anhebend, werden wir wieder, ähnlich wie im vorigen Capitel, in der näheren Darlegung der einzelnen Seiten der in Rede stehenden Eigenschaft allemal über die Sonne und die Verhältnisse unseres Planetensystems hin uns der Erde und ihrem Leben nähern, und hiebei namentlich auch den Mond, dessen Hauptzweck ja in der Zeiteintheilung, in der Abspiegelung der ewigen Lebensbewegung des Universums im Kleinen und Einzelnen besteht, öfter, als dieß bisher geschehen, in den Kreis unserer Betrachtung ziehen.

Anmerkung. In der obigen Begriffsbestimmung der Ewigkeit Gottes sind wir hauptsächlich Weiße in der Phil. Dogm., §. 486 ꝛc. gefolgt, der im Gegensatze zu einer sehr verbreiteten, einseitigen und abstracten Auffaßung der göttlichen Unendlichkeit und Ewigkeit, beide Eigenschaften concreter, populärer und der Anschauung der Schrift gemäßer darzustellen, die Unendlichkeit also, statt als abstracte Außerräumlichkeit, vielmehr als raumumspannende Ueberräumlichkeit; und die Ewigkeit, statt als schlechte Außerzeitlichkeit, vielmehr als die Zeit in sich begreifende aeviternitas, ja in gewißem Sinne als ewige, nimmer endende Zeit zu begreifen sucht. Er hofft hierdurch der kindlich frommen Anschauungsweise gerechter zu werden, wie sie in Rist's bekanntem Liede, oder auch in Ps. 90, 2 und dem herrlichen Worte des 102ten Psalms: „Deine Jahre nehmen kein Ende" ihren Ausdruck gefunden. „Jeder für die Gewalt dieser aus der Tiefe des staunenden Gemüths ausbrechenden Worte irgend Empfängliche", sagt er S. 589, „fühlt einen Inhalt aus ihnen heraus, der ganz etwas Anderes bedeuten will, als die zeitlose Ewigkeit eines mathematischen Lehrsatzes oder einer metaphysischen Kategorie". — Im Wesentlichen concret faßt die Ewigkeit übrigens auch bereits Boëthius in der bekannten Definition: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Vgl. Martensen, Dogm. S. 84: „Als der, der das Leben hat in sich selber, in welchem die ganze Fülle eingeschloßen ist, ist Gott der Ewige. In dem ewigen Gotte sind alle Möglichkeiten des Daseins, alle Quellen der Schöpfung". Viel treffendes Hiehergehörige findet sich auch bei Dorner, über die Unveränderlichkeit Gottes, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1858, S. 616, wo namentlich die Forderung, „daß

die nothwendige und wahre Einigung der Unveränderlichkeit und Lebendigkeit Gottes dogmatisch festgestellt werde", mit Nachdruck geltend gemacht ist. — Die himmlische Sphärenbewegung nehmen in mehr oder minder bewußter Weise als vornehmsten Maaßstab des ewigen Lebens Gottes in Anspruch: J. Arnd, W. Chr. IV, 2, §. 7 („Was bedeutet die große Cirkel-Runde des Himmels mehr, denn die Ewigkeit Gottes? Denn wie im Cirkel weder Anfang noch Ende ist, also ist auch in Gott weder Anfang noch Ende" u. s. w.); A. v. Haller, Briefe, Nr. XI, S. 99 bei Auberlen („Selbst die etwas minder [als die Unendlichkeit] den Verstand betäubende Ewigkeit, die ohne Ende fortdauert, ist gleichwohl ein Abgrund, worin alle Kräfte der Seele versinken. Und dennoch ruft die Vernunft uns vernehmlich zu: Gott sei die ewige Sonne, die ohne Aufgang, ohne Untergang, in einem unveränderlichen, nie steigenden, nie fallenden Mittage steht"), und J. P. Lange, Pos. Dogm. S. 74: „Die Zeit ist der Tact in der Entfaltung des Lebens. Sowie der Raum durchweg der Kosmos der Erscheinungen ist, so die Zeit ihr Rhythmus. Gott aber, als der Urheber aller Zeiten, ist der Ewige, der in dem festlichen Tact des Sterne-, Sonnen-, Mond- und Erdenlaufs, und des Laufs der Geschichte sich als die vollkommene Bewegung in ihrer Schönheit und Herrlichkeit selber kundgibt. Er besitzt und bewegt alle Zeiten in jeder Zeit und jede Zeit in allen Zeiten. Seine Ewigkeit ist also als Allgegenwart in der Zeit, wie seine Allgegenwart als Ewigkeit in dem Raum". — In der Bewegung der Creaturen überhaupt, der vernünftigen, wie der unvernünftigen, findet die Ewigkeit Gottes in besonderer Weise abgebildet Hugo v. St. Victor, de tribus diebb. c. 13.

§. 69. Die an der Himmelsbewegung ersichtliche Ewigkeit Gottes a) in ihrer physischen Bestimmtheit.

1) Als unendliche manifestirt sich die siderisch geoffenbarte göttliche Ewigkeit in der Größe der von den rotirenden Himmelskörpern zu durchmessenden Räume, die sich letztlich nur noch in Siriusweiten bequem ausdrücken laßen, und eine entsprechende lange Zeitdauer (nicht Langsamkeit) des Umkreißtwerdens der Centralkörper von ihren Satelliten oder untergeordneten Systemen bedingen. Es wird, nach Mädler, 18 Millionen unserer Erdenjahre währen, bis die Sonne nur ein einzigesmal ihren Umlauf um den Centralpunkt unseres Milchstraßensystems vollbracht hat. Wie lange müßte es da erst währen, bis unser ganzes Weltensystem seinen Umlauf um ein anderes höheres vollbracht hätte, dem es möglicherweise untergeordnet ist! Wie winzig erscheinen doch hiegegen die 6000 Jahre unsrer irdischen Menschheitsgeschichte,

diese Spanne Zeit (6 Tage nach der Rechnung, die bei Gott gilt, Psalm 90, 4), gegenüber jener Minute der endlosen Ewigkeit!*)

2) Dabei ist dieses ewige Leben der Schöpfung, in das Gott uns mittelst solcher Ahnungs- und Vermuthungsrechnungen einen schwachen Blick zu thun gestattet, ein allumfaßendes, allüberall wirksames; es kann sich kein Weltkörper, auch nicht der allergeringste, jenem ungeheueren Reigentanze der Sphären entziehen, der „ohne End' in Ewigkeit" um den Thron des Schöpfers gewunden wird. Der Mond will sich zunächst nur der Erde als gehorsamer Diener bezeigen, indem er, auf die Rotation um sich selbst verzichtend und ihr immer nur — abgesehen von geringen Schwankungen, die uns auch einen schmalen Saum von der uns abgekehrten Mondseite erblicken laßen**) — eine Seite zukehrend, sie in 27⅓ Tagen umkreißt: aber die Erde zieht ihn mit sich fort auf ihrer Reise um die Sonne und nöthigt ihn, seine Bahn aus einem einfachen Ellipsoid in ein schraubenförmiges Epicycloid verwandelnd, ihr auf dem Wege um den mächtigeren Centralkörper zu folgen.

3) Als allgewaltige bekundet sich jene lebens- und bewegungsvolle Ewigkeit nicht nur überhaupt in der Colossalität der rotirenden und gravitirenden Körper, sondern ganz besonders in der kräftig anziehenden Wirkung, die sie auch aus riesigen Fernen auf einander ausüben. Vorzüglich gehört hieher die durch die Attractionskraft der Sonne und des Mondes bewirkte Ebbe und Fluth des tellurischen Oceans. Vgl. oben, Cap. 1 des vorigen Buches, §. 50.

---

*) Vgl. Kurtz, Bibel und Astronomie, S. 375.

**) Die der Erde stets abgekehrt bleibende Seite des Mondes gemahnt, nach dem Verfaßer des Kosmos, Bd. I, S. 104, „an die Ergebnisse des Denkens, wo in dem Gebiete der tieferen Forschung über die dunkle Werkstätte der Natur und die schaffende Urkraft es abgewandte, unerreichbar scheinende Regionen gibt, von denen sich seit Jahrtausenden dem Menschengeschlechte von Zeit zu Zeit, bald in wahrem, bald in trügerischem Lichte erglimmend, ein schmaler Saum gezeigt hat"; — mit Anspielung auf jene Librationen des Mondes, über welche man vgl. Menzel, I, S. 53.

§. 70. b) in ihrer ästhetisch-logischen Bestimmtheit.

4) Die göttliche Ewigkeit ist auch eine herrliche, majestätische. Als solche gibt sie sich kund in dem festlichen Rhythmus der um einander kreißenden kleineren und größeren Welten, diesem schon von Pythagoras ahnungsweise erkannten himmlischen Urbilde aller Musik, das Gott und die Engel jedenfalls als einen ewigen Lobgesang auf den Schöpfer vernehmen, wenn auch nicht nothwendig in Lauten, wie die unsres Luftreichs, so doch als jenen geheimnisvollen „Donnergang" der Sonnen, von welchem Raphael zu Anfang von Göthe's Faust redet.

5) Indem sodann die einander umkreißenden Gestirne sich gegenseitig erhellen und beleuchten, sei es mit eignem Lichte, oder mit bloß erborgten Strahlen, die einem mächtigeren Leuchtkörper entstammen, spiegeln sie die alles erkennende und offenbarmachende göttliche Allwißenheit, wie dieselbe von Ewigkeit her Alles schaut und erkennt, was zuvor oder hernach geschieht, wie sie alle Finsternis durchdringt und durchforscht mit ihrem göttlichen Lichte (Ps. 139, 12; Dan. 2, 22; Hiob 26, 6 ꝛc.) und alle Wechsel und Veränderungen in den Reichen ihrer Geschöpfe im Voraus bestimmt und bedingt.

6) Die Allweisheit der durch das Leben der Sternenwelt versinnbildlichten Ewigkeit gibt sich uns auf das klarste zu erkennen in der teleologischen Beziehung des ganzen Kreißlaufs auf unsere Erde und das Leben und Gedeihen ihrer Geschöpfe; also in dem sicheren stetigen Wechsel zwischen Tag und Nacht für die ganze Dauer dieses Weltlaufs, Jerem. 31, 35. 36; 33, 20. 25; in der Abgrenzung von Wochen und Monden durch die Phasen des wechselnden Mondes und durch das Wandern der Sonne von einem Thierkreißbilde zum andern (1. Mos. 1, 14; Ps. 104, 19; 74, 16; Sir. 43, 6—8); in der Bewirkung verschiedner Jahreszeiten durch den auf der Neigung unserer Erdachse beruhenden Wechsel zwischen höherem und niederem Sonnenstande (1. Mos. 8, 22; Ps. 74, 16. 17): kurz in dem Regiertwerden alles sublunaren Lebens durch die Himmel, 1. Mos. 1, 16 (Sonne und Mond sind gemacht לְמֶמְשֶׁלֶת, um zu regieren Tag und Nacht); Dan. 4, 23; Hiob 38, 33. Vgl. auch Richt. 5, 20, wo, freilich

in hochpoetischer Rede, sogar von einem unmittelbaren magisch-astrologischen Einwirken auf menschliche Schicksale („die Sterne von ihren Pfaden aus stritten wider Sisera") die Rede ist. —

Anmerkung. J. Arnd, IV, C. 4 sagt zwar sehr richtig: „Darum lernet nun hier die Weisheit Gottes erkennen in dem gewißen Lauf des Mondes und Abtheilung der Zeiten", statuirt aber dabei mehrfach, den fabulirenden Anschauungen des Paracelsus folgend, magische Beziehungen der Gestirne zur Erde und ihren Geschöpfen. Vgl. schon Prolegg. §. 11. — Aehnlich dachte über die Abhängigkeit des irdischen Lebens und Geschehens von der uranischen Constellation auch Böhme, s. z. B. Morgenr. 2, 2; Dreif. Leben, 7, 46. 48. Derselbe stellt öfters die siderische Macht im Ganzen, als quinta essentia, oder fünftes und zugleich höheres Element, der Erde und ihren groben Elementen, wie das spontane, männliche Princip dem receptiven oder weiblichen gegenüber. „Der gestirnte Himmel, sagt er (drey Princip. 7, 33) herrscht in allen Creaturen als in seinem Eigenthume: er ist der Mann, und die Matrix oder die wässerige Gestalt ist sein Weib, welches gebiert, was der Himmel macht". (Vgl. Gnadenwahl, 5, 19). — Dieß läßt sich hören: zu jeder weiter greifenden Behauptung über magisch bestimmende und gestaltende Einwirkung der Sternenwelt auf die menschlich-irdische fehlt aber alle und jede biblische Berechtigung, wie bei richtiger Auffaßung der betreffenden Schriftaussagen sich klar ergeben muß.

§. 71. c) in ihrer ethischen Bestimmtheit.

7) Die Ewigkeit Gottes an sich und als solche wird in der hl. Schrift fast immer an der Dauer der Himmel gemeßen. Von der Existenz der Jahrhunderten und Jahrtausenden trotzenden Berge anhebend (die z. B. auch Hiob 15, 7; Spr. 8, 25. 26; Jes. 54, 10 das Maaß für eine ewige Dauer abgeben) schreitet der 90te Psalm Vers 2 zur Erwähnung der Erde, als noch stärkeren Symbols langer Zeitdauer fort und acquiescirt erst bei dem Weltkreiße (תֵּבֵל), als höchstem Symbole, das er erwähnen kann, um Gottes ewiges Sein im Reflexe daran erkennen zu lehren. Vgl. auch Jes. 43, 13: „Auch bin ich, ehe denn ein Tag war" (גַּם מִיּוֹם אֲנִי הוּא); für die Bestimmung der nach der Zukunft hin endlosen Ewigkeit aber die Ausdrücke: „so lange Sonne und Mond währen" Ps. 72, 5. 7. 17; 89, 37. 38; oder „so lange der Himmel währt", Sir. 45, 19; Bar. 1, 11; auch Matth. 5, 18; Luc. 16, 17; Marc. 13, 31; Hebr. 1, 11. 12 (aus Ps. 102,

26—28), wo Gott und seine Worte als den Bestand der, wie alles Creatürliche der Vergänglichkeit unterworfenen Himmel überdauernd geschildert werden. Während also der Himmel, der Stetigkeit und Unwandelbarkeit seiner Ordnungen halber, sonst dem eitlen Wechsel des Erdenlebens (dem „unter dem Himmel Geschehenden", Pred. 1, 13; 2, 3; 3, 1; oder dem „unter der Sonne Geschehenden", C. 1, 3. 9. 14; 2, 11; 17—22 ꝛc.) gegenübergestellt wird; ja einigemal sogar den Ausdruck „Ewigkeit" fast zum Synonyme hat (so in den Redensarten יְהוָה לְעוֹלָם יֵשֵׁב, Ps. 9, 8; שֹׁכֵן עַד, Jes. 57, 15), wird in jenen Stellen gerade auf ein einstiges Vergehen des Himmels, d. h. seiner gegenwärtigen Gestaltung und Anordnung nach, hingewiesen, im Gegensatze zum ewigen, unverwelklichen und unwandelbaren Bleiben Gottes. — Die periodischen Wandlungen eines Himmelskörpers insbesondere, die Phasen des Mondes nämlich, sind, ihres zeitweiligen Ueberschattetwerdens wegen, wahrscheinlich Jacob. 1, 17 als Folie zur Hervorhebung der schatten- und fleckenlos bleibenden Unveränderlichkeit des „Vaters der Lichter" benutzt: denn auf den Mondwechsel insbesondere wird man hier das *τροπῆς ἀποσκίασμα* (mit de Wette-Brückner u. A. A.) wohl am Richtigsten beziehen.

8. 9) Wie die Ewigkeit schlechtweg und an sich, so offenbaren sich auch die mit ihr geeinigten und aus ihr resultirenden Eigenschaften der Treue und Güte an dem wohlgesicherten und befestigten Gang der so complicirten und doch so bleibend zusammenstimmenden Himmelssphären. „Was ist die Veste des Himmels anders, denn die ewige beständige Wahrheit Gottes und seines Wortes? Denn wer hält den Himmel, daß er nicht falle?" fragt J. Arnd unter Verweisung auf Hiob 26, 9. 11; Hebr. 1, 3. Bei Jerem. C. 31, 35. 36 und C. 33, 20. 25 aber beruft sich der HErr, zum Zeichen dessen, daß er seinen Bund mit David, seinem Knechte, und dem Samen Jacobs allezeit halten werde, auf den unverbrüchlichen Bestand seiner Ordnungen im Himmel und auf Erden und seines Bundes mit Tag und Nacht. Daher erinnert ihn Ethan der Esrachite im 89ten Psalm Vers 36—38 an seine Verheißung, die er David gegeben habe: „Sein Same soll ewig sein und sein Stuhl vor mir, wie die Sonne; wie der

Mond soll er ewiglich erhalten sein und wie der Zeuge in den Wolken (der Regenbogen) gewiß sein". —

§. 72. d) in ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

10) An die Ewigkeit Gottes als heilige können viâ negationis insbesondere die durch großartige Strömungen in der Lichtatmosphäre, die die dunkle Sonnenkugel umschließt, verursachten schwarzen Sonnenflecken erinnern, die sich von Zeit zu Zeit, umgeben von blendend weißen Anhäufungen des Lichts um ihren Rand (den sogenannten Sonnenfackeln), als Oeffnungen in jener Photosphäre zeigen, wodurch man auf den ungeheueren schwarzen Sonnenkörper durchsehen kann. Welche großartige plastische Veranschaulichung jenes Wortes: „Siehe, die Himmel sind nicht rein vor ihm; der Mond scheinet noch nicht und die Sterne sind noch nicht rein vor seinen Augen!" Hiob 15, 15; 25, 5.

11) Dabei zeigen die periodischen, oder auch außerordentlichen (nicht ekliptischen, d. h. nicht durch den Vortritt des Mondes verursachten) Verfinsterungen der Sonne, wie sie so häufig in Begleitung großartiger Katastrophen der Menschheitsgeschichte stattgefunden*), daß die ewige Bewegung der himmlischen Welten zugleich eine durch die weltregierende göttliche Gerechtigkeit bestimmte ist, so daß sich die fortwährende geheimnisvolle Wirksamkeit dieser Eigenschaft in Momenten von besondrer reichsgeschichtlicher Bedeutsamkeit durch eine gewaltige kosmisch-uranische Symbolik kundgibt. Die Schrift erwähnt dergleichen *τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ* Apg. 2, 19 sehr häufig als entweder schon stattgehabte, oder in der eschatologischen Periode noch eintreten sollende

---

*) Humboldt, Kosmos, III, 413—417 führt nicht weniger als 17 außerordentliche, nicht durch den Mond, sondern durch andere Verhältnisse — als: verringerte Licht-Intensität der Photosphäre, ungewöhnlich starke Sonnenflecken, Verunreinigungen unserer Erdatmosphäre durch Passatstaub, Tinten- oder Sandregen u. s. w. — verursachte Sonnenfinsternisse aus der historischen Ueberlieferung der Vergangenheit an; darunter viele in höchst bedeutungsvollen Jahren, wie 45 v. Chr.; 29 n. Chr. im Todesjahre des Erlösers; 358 und 360; 409; 536; 567; 733; 840; 934; 1091 und 1096; 1191; 1241; 1547.

Anzeichen schwerer göttlicher Zornes- und Strafgerichte; s. Jes. 13, 10; Ezech. 32, 7. 8; Joel 2, 10; 3, 4. 15; Apg. 2, 19. 20; Matth. 24, 29; 27, 45; Offenb. 6, 12; 8, 12; 9, 2. — Vgl. auch Pred. 12, 2; Am. 8, 9; Mich. 3, 5. 6, und als Beispiele bedeutsamer Himmelsverfinsterung überhaupt (ohne specielle Erwähnung eines Verdunkeltwerdens der Gestirne): Jes. 50, 3; Jerem. 4, 23. 28; 13, 16; 15, 8. 9. — Die Mondsfinsternisse insbesondere, als durch den Schatten der Erdkugel bewirkte Phänomene, laßen sich vielleicht, im Zusammenhang mit unserer früher*) aufgestellten Deutung des Mondes als Symbols der gnaden- und lichtspendenden Gemeinschaft der Heiligen (oder des geistlichen Amtes), als zur Buße und Demüthigung auffordernde Sinnbilder der von der Menschenwelt zeitweilig ausgehenden Verdunkelungen der streitenden Gottesgemeinde und ihrer Wahrheitszeugen auffaßen. Das matte, bleiche Erdenlicht, das dem Monde beständig als große glänzende Scheibe an seinem finsteren Nachthimmel leuchtet, ist zu ohnmächtig, die verfinsternde Wirkung des durch die hinter sie getretene Sonne auf den Mond geworfenen langen Schattens aufzuheben**).

12) Aber immer wieder aufs Neue hat der HErr nach derartigen vorübergehenden Verhüllungen seiner Augen und seines Himmelsangesichts (Matth. 16, 3; Luc. 12, 56; vgl. Jes. 1, 15; 8,

---

*) Oben §. 66, Anmerkung 2.

**) Schubert, Parabb. S. 77. 78. führt diesen Vergleich des matten, unkräftigen Erdenlichts, als Bildes der Weisheit dieser Welt, mit dem stets herrlich vergoldenden und verklärenden Sonnenlichte, als Bild der göttlichen Offenbarung, bloß mit Beziehung auf den regelmäßigen, beständigen Mondwechsel durch, bei welchem die Sonne das ihr Zugekehrte der Mondoberfläche, — und erschiene es uns auch nur als schmale Sichel — stets herrlich erglänzen mache, während der blaße Erdenschein die übrige Scheibe in dem Grade verdüstere, daß sie dem Auge kaum oder nicht mehr sichtbar bleibe. Bei unsrer speciellen Beziehung des Gleichnisses auf den Moment einer Verfinsterung des Erdtrabanten gewinnt dasselbe offenbar eine verstärkte Bedeutung. — Der Mondwechsel an sich ist übrigens ein in der christlichen Weltanschauung ziemlich gangbares Bild der trügerischen Nichtigkeit und Vergänglichkeit irdischer Dinge. Vgl. schon Basilius, Hom. VI in Hexaëm. p. 60 ed. Garn; und Scriver, Gotth. Nr. 394, S. 474. S. auch schon Sir. 27, 12.

17) den vollen und hellen Schein seiner Barmherzigkeit in erneuetem Glanze hervorleuchten laßen, was uns mit der tröstlichen Hoffnung erfüllen darf, er werde auch dann, wann das Ende aller Dinge und der Uebergang aus dieser Zeit in die Ewigkeit gekommen, nach kurzer, wennschon schmerzlicher und furchtbarer Katastrophe des Gerichts und des läuternden, züchtigenden Weltbrandes, Himmel und Erde verklärend verwandeln und sein nimmermehr zu erschütterndes oder zu trübendes Reich der Ewigkeiten aufrichten. Hebr. 12, 28. 27; 2. Petr. 3, 10—13; Offenbarung 21, 1 ꝛc. —

II.

Die atmosphärischen Eigenschaften, oder der Luftkreiß als Erweisungsstätte der auf die Weltregierung bezüglichen (öconomischen, vermittelnden) Eigenschaften.

§. 73. Allgemeines.

Indem wir jeẞt das den Uebergang von der himmlischen Welt zur irdischen bildende vermittelnde Bereich der Atmosphäre mit ihren Meteoren und Phänomenen abermals, nur in anderer Absicht als früher, im 2ten Cap. des vorigen Buches, ins Auge faßen, nähern wir uns der uns zunächst gelegenen, und darum auch am besten bekannten und am deutlichsten zu uns redenden Offenbarungsstätte der göttlichen Schöpferherrlichkeit, unserer Erdoberfläche, um ein Beträchtliches. Der himmlischen Welt werden wir jeẞt nur noch bisweilen vergleichende, zur Aufhellung einzelner atmosphärischer Erscheinungen dienende Rückblicke zusenden, während das Hauptziel unsrer Betrachtung, entsprechend der teleologischen Richtung der betrachteten Erscheinungen, das tellurische Leben in seiner Bedingtheit durch die meteorologischen Processe des Luftkreißes zu bilden hat*). — Die dieser vermittelnden Natursphäre der Lufterscheinungen und der unseren Erdball umspielenden, theilweise aber auch durchziehenden kosmischen Kräfte (des Luftdrucks, des Chemis-

*) Als vermittelndes Princip zwischen dem sich ewig bewegenden Himmel und der starren, grob materiellen Erde macht übrigens schon Gregor v. Nyssa die Luft und das Waßer geltend: de hom. opif. c. 1.

mus, des Magnetismus und der Electricität, des Lichts und der Wärme) entsprechenden Eigenschaften Gottes sind diejenigen, welche wir, als die auf das Weltregierungsgeschäft bezüglichen, öconomischen oder dynamischen, zwischen die transcendenten oder uranischen, und die uns zunächst gelegten tellurischen mitteneinstellen zu müßen glauben. Es sind die Allgegenwart, als die nach innen gekehrte dynamische Unendlichkeit; die Allwißenheit, als die nach innen gekehrte, in unserer Erdensphäre wirksam und erkennbar gewordene Lichtherrlichkeit; und die Treue oder Wahrhaftigkeit, als die mit ethischer Energie nach innen gekehrte Ewigkeit. Zusammenfaßen laßen sich diese drei Attribute in dem Begriffe der Geistigkeit oder der unsichtbar wirkenden, erkennenden, liebenden Energie Gottes, wie sie sich in der Luft und deren lichtbrechenden oder -spiegelnden, wie wäßrigen Erscheinungen symbolisch versichtbart. Die Luft ist in jeder Beziehung das geeignetste Medium, das geistige Wesen Gottes, in welchem alle Geschöpfe leben und weben, Apg. 17, 28, zu veranschaulichen*); das in ihr mannichfach gebrochene und mittelst Zerlegung in seine Farbenelemente erkennend und bildend auf das dunkle Erdenleben eingehende Sonnenlicht spiegelt mit vorzugsweiser Deutlichkeit die allsehende göttliche „Intelligenz, aus welcher der Fortbestand und Fortgang der Welt hervorgeht"**); der Kreißlauf der atmosphärischen Waßer endlich, welche den Weiten des Oceans oder den geheimnisvollen Tiefen der Brunnen entquollen, als unsichtbare Dünste emporsteigen, um dann als Thau und Regen zur Erde zurückzukehen, liefert das anschaulichste Bild der ohne Aufhören Leben und Segen spendenden Treue Gottes, des wahrhaftigen Bundesgottes und Erfüllers seiner Verheißungen.

*) Vgl. Martensen, Dogm. S. 85: „Wie der Vogel in der Luft, wie der Fisch im Meere, so leben und weben alle Geschöpfe in Gott". Auch Schubert, Parabb. S. 277.

**) Schweizer, Glaubensl. der ref. Kirche, I, S. 265.

Viertes Capitel.

Die Luft als Offenbarungssphäre der Allgegenwart oder Geistigkeit Gottes.

§. 74. Die an der Luft ersichtliche göttliche Allgegenwart a) in ihrer physischen Bestimmtheit.

1) Die den ganzen Erdball ringsum, in seiner ganzen „Rotundität“ *) umspannende atmospärische Luft, dieses gleich energische, wie substantielle unsichtbare Wesen; dieses allgemeinste kosmische Medium der alles tellurische Leben bedingenden Processe des Magnetismus, der Electricität, des Chemismus; diese Vermittlerin der Wärme und Trägerin des Schalles — erinnert uns deutlicher als irgend eine andere Naturerscheinung an den unsichtbaren HErrn, „deß Geistes der Weltkreiß voll ist“, Weish. 1, 7 (vgl. 1. Mos. 1, 2); der Jedermann Leben und Odem allenthalben gibt und nicht ferne ist von einem Jeglichen unter uns, weil wir in Ihm leben, weben und sind, Apg. 17, 25—28; vor dessen Heimsuchen der ganze Himmel allenthalben, das Meer und die Erde erbeben, Berg und Thal erzittern, Sir. 16, 17. 18**). Spiegelt so die allumfaßende und belebende Atmosphäre in ihrer unsichtbaren

*) S. die schon oben, Anmerkung zu §. 59, Nr. 2 mitgetheilte Stelle von J. Arnd.

**) Vgl. Schubert, Spiegel d. Nat. S. 4: „So erinnert uns die Luft, welche alle Lebenden umfaßt und durchdringt, wie ein Bild im Spiegel an eine allerhaltende Fürsorge, in und durch deren Walten alles Geschaffene besteht, in deren schöpferischem Vermögen wir alle leben, weben und sind“. — Ganz ähnlich Dursch, Symb. II, S. 81. Vgl. Joachim Lange's schönes Morgenlied: „O Jesu, süßes Licht“, Str. 7:

„Laß dein' Allgegenwart
Mich wie die Luft umgeben“ u. s. w.

Energie das Wesen der göttlichen Allgegenwart oder Geistigkeit an sich, so bedeutet

2) das Sich verlieren des Luftkreißes nach oben in den unbestimmten allgemeinen Weltäther und sein Durchdrungensein von diesem (nach §. 59) auf die Unendlichkeit dieser Allgegenwärtigkeit, auf die allen Raum absolut überwindende und erfüllende substantielle Omnipräsenz Gottes hin, wie dieselbe namentlich Ps. 139, 7—10 und Jerem. 23, 23. 24 angedeutet ist.

3) Die operative oder actuelle Allgegenwart aber, oder die göttliche Allgegenwart in ihrem Einssein mit der göttlichen Allmacht, gibt sich zu erkennen in der ungeheuren Wucht des Luftdruckes (mehr als 18 Ctr. auf 1 Quadratfuß und mehr als 270 Ctr. auf die ganze Oberfläche eines ausgewachsenen menschlichen Körpers); in der rasenden Schnelligkeit und meerdurchwühlenden Gewalt der Stürme (Jes. 51, 15; Jerem. 31, 35; Am. 5, 8; 9, 6; Hiob 26, 12); der furchtbaren Wirkung der Wirbelwinde (Jes. 17, 13; 29, 6; Am. 1, 14; Hiob 30, 22; Ps. 83, 14) und der durch diese mit emporgezogenen Waßerhosen; der Colossalität der in der Luft aufgethürmten und von ihr fortgerißenen Wetterwolken, dieser zur Messung der allerfüllenden Macht und Gnade der göttlichen Gegenwart (Hiob 36, 29; Ps. 68, 35; 36, 6; 106, 5) so vorzüglich geeigneten kosmischen Phänomene; und in der vernichtenden Kraft der aus ihnen fahrenden Blitze. Es ist namentlich das schnelle Nahen Gottes in naturöconomischer und zugleich heilsöconomischer Wirksamkeit, das in den letztgenannten Processen als ein Hauptmoment seiner dynamischen Omnipräsenz und „Multivolipräsenz" symbolisch angedeutet wird: jenes Einherfahren Jehova's auf seinem Wolkenwagen, Ps. 104, 3; jenes Einherschweben auf den Fittichen des Windes, Ps. 18, 11, oder Reiten auf der Wolke wie auf einem Cherub, ebendas. u. Jes. 19, 1. Vgl. Christi Wiederkunft auf den Wolken des Himmels, Matth. 24, 30; 26, 64; Dan. 7, 13; auch Offenb. 14, 14. — Uebrigens darf hier wohl auch an die staunenerregendste der physikalischen Entdeckungen der Neuzeit: die unsichtbare Blitzesschnelligkeit, mit welcher der so wirkungskräftige electromagnetische Strom die ungeheuersten Räume durcheilt, erinnert werden.

§. 75. b) in ihrer logisch-ästhetischen Bestimmtheit.

4) Als lichtherrliche bekundet sich die im atmosphärischen Bereich ersichtliche Omnipräsenz in der dem Sonnenlichte freien und ungetrübten Durchgang verstattenden Diaphanität der Atmosphäre, die auch da, wo sie sich den Sonnenstrahlen widersetzt und sie bricht, wundervolle Lichterscheinungen, wie Morgen- und Abendroth, Höfe um Sonne und Mond, Nebensonnen und -monde und die prachtvolle Fata Morgana oder Kimmung (שָׁרָב Jes. 35, 7) hervorzurufen im Stande ist*). Am majestätischesten offenbart sich die im Luftkreiße ersichtliche Allgegenwart in dem fernher zuckenden und den Horizont erhellenden Wetterleuchten und dem das Firmament im Nu von einem Ende bis zum andern feurig erleuchtenden Blitze, Hiob 36, 30; 37, 3, dem Vorbilde des einst in der Herrlichkeit seines Vaters wiederkehrenden Menschensohnes, Luc. 17, 24; vgl Matth. 16, 27.

5) Im Reiche des Schalls und der Töne erweist sich die atmosphärisch manifestirte Allgegenwart zugleich als allwißende, d. h. als auch das Innere der Gegenstände, ihres Lebens und Bewegens vernehmende, wahrhaft geistige und vernünftige Gegenwart. Denn die Welt des Lichts (nebst dem ihr entsprechenden Sinne des Gesichts) nimmt zunächst nur die äußere, objective Beschaffenheit der Dinge nach Quantität (Gestalt) und Qualität (Farbe) wahr; das Gebiet des Schalles aber (sammt dem ihm entsprechenden Gehörsinne) hat, trotz der viel langsameren Bewegung seiner Elemente, der Schallwellen, trotz seines unendlich

---

*) Ueber die Luftspiegelung und ihre ernste, tiefe und wohlthuende Bedeutung (neben der gewöhnlich, und auch in jener Stelle, Jes. 35, 7, hervorgehobenen des Neckischen, Trügerischen) s. Menzel, Bd. I, S. 257: „Die Luftspiegelung ist keine zufällige Spielerei der Natur. Wie in Allem, so liegt auch in ihr eine Absicht des Schöpfers. Die Luft, überall die Vermittlerin zwischen dem Festlande und dem Meere, spiegelt dem tiefen Binnenlande in seiner einsamsten Einöde das lebendigste Bild des Meeres, dem weiten Ocean das liebliche Bild bewohnter Küsten und Inseln vor. In der Täuschung liegt für die fremden Reisenden eine Lehre. Die Natur zeigt hier gar deutlich eine Ironie, die ihr Meister in sie gelegt hat, und die ihr menschlicher Dünkel absprechen möchte, weil sie durchaus nur als todte Maschine gelten soll".

viel eingeschränkteren Gebietes in räumlicher Beziehung und trotzdem, daß es das Vorhandensein des Lichts und der Sichtbarkeit durchweg zur Voraussetzung haben muß, doch den Vortheil vor jener Sphäre, daß es hinter die Oberfläche der Naturdinge auch in deren Inneres einzudringen und ihr subjectives Wesen zur Aeußerung und Erschließung seiner selbst zu bringen im Stande ist. Als Durchgangsstätte und Wirkungsschauplatz des Lichtes offenbart die Luft bloß den Glanz der Oberfläche des Metalls, bloß die äußere Schönheit des menschlichen Körpers und seines Antlitzes: als Trägerin der Töne aber führt sie uns im Klange das innerste Wesen des Silbers oder Erzes (vgl. κύμβαλον ἀλαλάζον, 1. Cor. 13, 1; קוֹל שׁוֹפָר 2. Mos. 19, 19); im Gesang oder der Sprache die geheimnisvollen Tiefen der Menschenbrust zu Gemüthe.

6) Die in der Atmosphäre zu symbolischer Versichtbarung gelangende göttliche Allgegenwart offenbart auch sich als weise: in der heilsamen Umkleidung des Sauerstoffs, als der eigentlich belebenden Seele der Luft, mit der ungleich viel größeren Masse der Stickluft, dieser nothwendigen „Last seiner Leiblichkeit", die durch ihre Beimischung ein alsbaldiges Versinken und Verzehrtwerden der Lebensluft von den Elementen der Tiefe, sowie ein allzu rasches Aufgezehrtwerden der Lebenskräfte der organischen Wesen bei reiner Einathmung derselben verhindern muß*); ferner in der Selbstausreinigung der Luft durch Gewitter und in dem Gesetze der Selbstentladung der atmosphärischen Electricität, das die Ableitung und Unschädlichmachung des Blitzes ermöglicht; in der Vermittelung der Befruchtung und Propagation der Gewächse durch Verwehung ihrer Samen und in so manchen andern immanenten Selbstbewegungen der zweckmäßigsten und lebenförderndsten Art, wohin namentlich auch das schon früher, Buch I, C. 2, §. 53 besprochene Gesetz der periodischen Windwechsel gehört (Pred. Sal. 1, 6).

§. 76. c) in ihrer ethischen Bestimmtheit.

7. 8) Die Ewigkeit und Treue seiner geistigen Allgegenwart hat Gott versinnbildlicht in der steten und nimmer endenden Bewegung, der reinigenden Selbsterneuerung und der beständigen

*) Vgl. Schubert, Parabb. S. 290.

ergänzenden Erzeugung der Luft troß ihres unberechenbar massenhaften Verbrauches. Namentlich gehört hieher die beständige Aushauchung der den Thieren und Menschen zu ihrem Leben so unentbehrlichen Lebensluft durch die Pflanzen, denen hinwiederum die Thiere durch Ausathmung kohlensauren Gases das erborgte Capital nicht ohne Zinsen zurückerstatten. Und ist nicht alles Ein- und Ausathmen der Luft durch lebende Geschöpfe ein derartiger, eine Ewigkeit im Kleinen abbildender Kreißlauf der Lebensbewegung? Vgl. oben §. 68 und unten §. 101; 106.

9) In der Art, wie die allumspannende Luft, gleich jenem Geiste, der einst brütend über den Waßern der Tiefe schwebte, 1. Mos. 1,2, ihre mütterlich fürsorgenden, schützenden und wärmenden Fittiche über allen Erdengeschöpfen ausbreitet und ihnen, als Gottes Amme, „Leben und Odem allenthalben gibt", Apg. 17, 27; Ps. 104, 3. 4; Am. 4, 13, gibt sich auch die Liebe und Güte der von ihr symbolisirten Allgegenwart zu erkennen. „Die Luft nimmt die Erdgewächse auf in ihren Schooß und erziehet sie aus Liebe, ob sie wohl fremde Kinder sein", sagt der alte J. Arnd, und Schubert*) erinnert in einer schönen Durchführung des nämlichen Vergleichs insbesondere auch an die erwärmende Wirkung des Luftkreißes, der der Erde das strahlende Sonnenfeuer zuführe und unter seiner zusammenfaßenden Decke erhalte (man denke hier namentlich an den gewaltigen Unterschied zwischen einer Sommernacht bei bedecktem Himmel, wo es zu keiner Thaubildung kommen kann, und zwischen einer solchen, wo die dunstfreie Atmosphäre das Ausstrahlen der Wärme in den freien Aether nicht verhindern kann). „Sie selbst, die Luft, gibt dem irdischen Elemente die Flamme"; ohne Luft keine Entzündung und keine Erhaltung der wohlthätigen, uns so unentbehrlichen Macht des Feuers!

§. 77. d) in ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

10) Die Heiligkeit des allumfaßenden Gottesgeistes ist ersichtlich an allen den Erscheinungen, welche Zeichen der Reinheit des Luftkreißes sind: an dem kerzengraden Aufsteigen der im Freien brennenden Flamme und ihres Rauches; an der Frische und bal-

*) A. a. O. S. 277.

samischen Würzigkeit der Frühlingsluft (Hohesl. 2, 11—13), dem hellen Funkeln der Sterne und dem Weithintönen des Schalles in stiller Winternacht; dem alles erfrischenden und das Bild der aufgehenden Sonne in tausendfältiger Klarheit widerspiegelnden Thau der klaren Sommernacht (Jes. 26, 19: der Thau des Lichts; vgl. Ps. 133, 3; Hiob 29, 19; Hos. 6, 4; 14, 5).

11) Aber es gibt auch nicht selten, und zum großen Theil in Folge sündiger Unreinigkeit der Menschen oder massenhaften Dahingerafftwerdens derselben durch Tod und Verwesung, „Miasmen und gasförmige Contagien" in der Luft, besonders in der Nähe des Erdbodens, wodurch Menschen und Thiere auf weite Strecken hin mit Verderben heimgesucht werden, zum Zeichen dessen, daß der HErr, als gerechter, einen nothwendigen Zusammenhang von Sünde und Uebel ordnet und dem Bösen seine natürliche Strafe unmittelbar beizugesellen weiß. Dahin mögen auch die eigenthümlichen Geruch verbreitenden Höherauche und die dicken, alles verfinsternden, oft schädlich auf die Lunge wirkenden Nebel zu rechnen sein; nicht minder die unheilschwangeren schwarzen Gewitterwolken schwüler Sommertage, oder auch die „Wolken ohne Waßer von Windwirbeln umhergetrieben", welche Jud. V. 12 und 2. Petr. 2, 17 als Bilder der zu einer dämonischen Gewalt gewordenen Sünde und Irrlehre bezeichnet werden; endlich die Sturmwinde mit ihrer verheerenden Wirkung zur See und zu Land (Ps. 48, 8; Hiob 27, 21; 30, 15. 22; Ezech. 27, 26; Hos. 4, 19; 8, 7; Am. 1, 14; Nah. 1, 3; Jes. 21, 1; 27, 8; 28, 2; 41, 16; 57, 13; 64, 5; Jerem. 4, 11—13; 18, 17; 22, 22; 51, 1; — vgl. die Redensart: „die Feinde in alle Winde zerstreuen", Jerem 49, 32. 36; Ezech. 5, 2. 10. 12; 12, 14; 17, 21; oder: „wie Spreu vor dem Winde", Jerem. 13, 24; Jes. 17, 13; 29, 5. 6; 40, 24; 41, 15; Hos. 13, 3; Zeph. 2, 2; Ps. 1, 4; 83, 14 ꝛc.); dahin die Orkane, die oft bis zu 100 Fuß in einer Secunde zurücklegen, Hunderte von Häusern umwerfen, Hunderte von Menschen tödten, riesige Waldbäume entwurzeln, die ungeheueren Masten der Linienschiffe zerbrechen und vierundzwanzigpfündige Kanonen fortschleudern*).

*) Vgl. über die furchtbare Gewalt solcher Orkane, wie sie namentlich in den westindischen Gewäßern und auf den Antillen oft schreckliche

12) Und nach solchen Stürmen die wiederkehrende friedliche Stille in der ganzen Natur (vgl. Offenb. 7, 1—3; 8, 1); nach solchen Finsternissen der wiederkehrende Glanz; nach solchen gewaltsamen, schreckenerregenden Reinigungsprocessen die erneute Reinheit; nach so furchtbar heftigen Reactionen wider die alles belastende und erschlaffende Schwüle die wiederhergestellte Frische und der liebliche Duft der ganzen Atmosphäre! — welch herrliches Bild der erbarmenden Gnade dessen, der nicht immerdar hadern will, noch ewiglich zürnen, Jes. 57, 16; Ps. 103, 9; der nach dem Ungewitter seine Sonne scheinen läßet, Tob. 3, 23; der da nicht war in dem Winde, auch nicht in dem Erdbeben oder dem Feuer, sondern in dem stillen, sanften Sausen, 1. Kön. 19, 11. 12.

Anmerkung. Aus vorstehender Darstellung wird übrigens zur Genüge erhellen, wie leicht und vollständig gerade unsere experimentelle und exemplificirende Methode es möglich macht, der von Dorner (in jenem Aufsatze über die Unveränderlichkeit Gottes a. a. O. S. 606) ausgesprochenen Forderung nachzukommen, daß man den Begriff der göttlichen Allgegenwart, gleich dem der Unveränderlichkeit, lebendiger faße, als bisher, indem man eine Verschiedenheit der Gegenwart Gottes in der Welt lehre und dieselbe nicht als eine einförmige Ausdehnung, sondern „gleich Gottes Werken, als unendlich gegliederte, auch im Gebiete des Entstehenden und Vergehenden wachsende, sich verändernde, obgleich jedesmal alles Seiende auf die eine oder die andere Weise umfaßende" begreife.

Verheerungen anrichten, die interessante Zusammenstellung von Thatsachen bei Helmes, a. a. O. S. 71—73.

Fünftes Capitel.

Das Licht und die Farbenerscheinungen als Offenbarungssphäre der Allwißenheit Gottes.

§. 78. Vom Lichte und der Farbenwelt als Erweisungsstätte der göttlichen Allwißenheit im Allgemeinen.

Das Licht ist Sinnbild und Offenbarungsmedium sowohl der göttlichen Herrlichkeit (Luc. 2, 9; Hebr. 1, 3; Offenb. 21, 23), als auch der Allwißenheit, die nichts anderes ist, als die nach innen gekehrte und uns Menschen nahe kommende Herrlichkeit, der die Menschen und alle Creaturen treffende Blick des allsehenden göttlichen Auges, von welchem alle Finsternis durchdrungen wird (Ps. 139, 11. 12; Hiob 34, 21. 22; Jerem. 16, 17; 23, 24; Dan. 2, 22; Sir. 17, 16), das in die Finsternis dieser Welt scheinende wahrhaftige Licht, von welchem alles offenbar gemacht wird (Joh. 1, 5. 9; 3, 20. 21; Eph. 5, 13). Denn eben weil Gott „hoch droben im Himmel ist und siehet die Sterne droben in der Höhe", kann er auch richten, was im Dunkeln ist, Hiob 22, 12. 13; vgl. Cap. 37, 15. 16; 38, 31—33. „Seine Augen sind ja viel heller als die Sonne und sehen alles, was die Menschen thun, und schauen auch in die heimlichsten Winkel", Sir. 23, 28; vgl. Hebr. 4, 13; Matth. 6, 4. 18; sie sehen auf alle Wege der Menschen, Jerem. 16, 17; 23, 24; 32, 19; Hiob 14, 16; 23, 10; 31, 4; Sprüche 5, 21; auch die Finsternis des Abgrunds ist bloß und offenbar vor ihnen, Hiob 26, 6; Spr. 15, 11; Sir. 42, 18. — Diese alldurchdringende Erkenntnis Gottes ist aber kein rein passiver, wirkungsloser Act, wie in der Regel wenigstens das Sehen unseres menschlichen Auges, sondern gleich den nicht bloß hell machenden, sondern auch erwärmenden und wachsen machenden Strahlen der Sonne ist das gött-

liche Wißen durchweg ein zeugendes, wirkendes, segnendes, wie das prägnante יָדַע in Stellen wie Ps. 1, 6; 31, 8; Hiob 23, 10, oder auch γιγνώσκω in 1. Cor. 8, 3; 13, 12; 2. Tim. 2, 19 ausdrückt; es ist jener Feuerblick des wohlgefällig herabsehenden göttlichen Auges, der die Brandopfer auf dem Altare anzündet (3. Mos. 9, 24; 1. Kön. 18, 38; 2. Chron. 7, 1; vgl. 1. Mos. 4, 4. 5); der aber auch zürnend und vertilgend, „zum Unglück und nicht zum Guten" auf die Uebelthäter gerichtet sein kann: Am. 9, 4. 8; Jerem. 44, 11; Hiob 7, 8; 14, 3; vgl. 2. Kön. 1, 10; 3. Mos. 10, 2; 4. Mos. 16, 35. — Diese mit der Welterhaltung und -Regierung eigentlich identische Allwißenheit und energische Intelligenz Gottes (vgl. Hiob 37, 16; Jerem. 10, 12—14; Ps. 135, 6. 7) spiegelt sich nun, wie in den verschiedenen dynamischen Wirkungen des physischen Lichts (z. B. der temperaturverändernden, der chemisch zersetzenden, der polarisirenden u. s. w.) überhaupt, so insbesondere und ihren unmittelbarsten Aeußerungen nach in den vom Sonnenlichte hervorgebrachten verschiedenen Farben, diesen „Differenziirungen des alldurchdringenden Lichts durch die differente Natur der dunkeln Körper"*), in denen sich die Lichtnatur je nach der äußeren Qualität der von ihr beschienenen Dinge verschiedentlich modificirt und in ihre einzelnen Seiten zerlegt darstellt. Die Farben sind nichts anderes als die Sinnbilder der verschiedenen Wirkungen des göttlichen Erkennens auf die erkannten Wesen. Wie die weltregierende, allerleuchtende göttliche Offenbarung verschiedene Wirkungsweisen, Stufen und Arten ihrer Dispensation hat, wie Gott als das höchste geistige (superintelligible) Licht verschiedene Grade und Weisen der Erleuchtung seiner intelligenten Creaturen wirkt: so erscheint das kosmische Licht bei seiner Einigung mit der dunkeln Materie in vielfache verschiedene Farben zerlegt. Nicht die Eigenschaften Gottes überhaupt und insgesammt bilden die Farben ab, wie es Manchem vielleicht scheinen könnte und wie es namentlich Bähr's etwas zu allgemein gehaltene Angabe über die symbolische Bedeutung der Farben erscheinen läßt**); sie beziehen sich alle zunächst

*) K. Ph. Fischer, Philos. d. Natur, S. 217.

**) S. Anmerkung 2.

nur auf eine göttliche Eigenschaft, und zwar auf eine zu den öconomischen gehörige und den vornehmsten Rang unter diesen behauptende; sie spiegeln sämmtlich nicht die Manifestationen und „Erscheinungsweisen" Gottes überhaupt, sondern nur die verschiedenen Seiten der Selbstoffenbarung Gottes als des Allwißenden und Allsehenden ab, indem sie uns so recht eigentlich (zum Theil freilich auch nur symbolisch und änigmatisch, 1. Cor. 13, 12) die Dinge in dem Lichte zeigen, in welchem Er sie erblickt, Ps. 36, 10. Also nicht Namen oder Manifestationen Gottes überhaupt bedeuten die Farben, sondern die heilsgeschichtlich bedeutsamen Namen, die heilsöconomischen Manifestationen desselben, wie er sie nach dem Gerichte der Sündfluth, 1. Mos. 9, 13. 14 zum erstenmale in dem heilverkündenden Symbol des Regenbogens, in ihrer Totalität zusammengeordnet, den Menschenkindern weissagend vor Augen stellte; nicht die göttliche Natur überhaupt versichtbart sich in der Farbenwelt, sondern nur ihre intelligente oder logische, ja recht eigentlich ihre ästhetische Seite: denn wie die Farben überhaupt „nur die Bedeutung der Schönheit" haben, wie sie „das Erste in der Natur sind, das nur schön ist"*), so werden sie auch nur dazu dienen sollen, uns die göttliche Natur in ihrer Schönheit, als πολυποίκιλος Eph. 3, 10, vorzuführen und offenbar zu machen.

Anmerkung 1. — Mit unserer obigen Bestimmung der göttlichen Allwißenheit als mit der Allmachtswirkung Gottes unmittelbar geeinigter, ja wesentlich identischer Eigenschaft stimmen von neueren Dogmatikern überein z. B. Schweizer (I, S. 265): „Aus dem geordneten Gange der Naturwelt, in welchem erst ihre herrliche Einrichtung sich kundgibt, ergibt sich die Causalität als eine allwißende. Sie ist unergründbares Erkennen, Intelligenz, aus welcher der Fortbestand und Fortgang der Welt hervorgeht"; Martensen (S. 86): „Der allwißende Gott ist der sich selbst offenbare Gott, dem Alles offenbar ist. Während das Leben der Schöpfung nie völlig auf-

---

*) So Menzel, Naturkunde, I, S. 93, wo zugleich auf das nicht absolut Nothwendige des Farbenunterschiedes in der Naturöconomie hingewiesen ist. „Man braucht absolut nur das Licht, nicht die Farbe". — So würde die Schöpfung, könnte man sie in ihren bloßen Umrißen, ohne Farben, anschauen, wohl Gottes Allmacht, Unendlichkeit, Weisheit, vielleicht auch seine Güte und Herrlichkeit (als dunkle Majestät!?) abspiegeln und offenbaren, nimmermehr aber sein allwißendes, allsehendes, allerleuchtendes Wesen.

geht in Intelligenz, geht die ganze Fülle auf ins göttliche Wißen. Daher hat man von Alters her Gott dargestellt unter dem Bilde eines Auges; Er hat nicht ein Auge, sondern Er ist Auge, sein Wesen ist Wißen.... Der allwißende Gott ist eo ipso der Allmächtige. Scientia et potentia in idem coincidunt"; auch Weiße, Ph. Dogm. §. 508 u. s. w. Vor allen aber Baader in der Schrift: „Ueber die Analogie des Erkenntnis- und Zeugungstriebes", worin er sein, auf 1. Cor. 8, 3 begründetes, ächt theosophisches erkenntnistheoretisches Princip: Cogitor, ergo cogito ausführlich darlegt und namentlich den Unterschied zwischen einem bloß mechanischen, äußeren, figürlichen Erkennen, wie es auch den unvernünftigen Creaturen seitens des sie „durchwohnenden" Gottes widerfahre, und zwischen dem dynamischen, eigentlichen, inne wohnenden Erkennen entwickelt, welches letztere Gott nur den Menschen, speciell nur den Frommen, angedeihen laße. S. namentlich S. 41 (im ersten Band der Gesammtausgabe): „Ich mag mich wahrnehmend oder erkennend über oder unter dem Wahrgenommenen befinden, so ist doch das Erkennen selbst, insofern es vollendet ist, keineswegs indifferent oder affectlos, und es verhält sich vielmehr mit ihm, wie mit dem Lichte, von dem der Physiker behauptet, daß es nie, insofern es sich verwirklicht, ohne alle Temperaturveränderung vorhanden, und also, wie das Erkenntnisvermögen, gleichsam doppelgeschlechtig und von androgyner Natur sei". S. 44: „Die Identität des Zeugungs- und Erkenntnistriebes wird noch einleuchtender, wenn man erwägt, daß das Streben oder Imaginiren des Höheren gegen und in das Niedrigere, es zu ergründen, d. h. ihm Grund und Träger zu sein, wie die Sonne die Erde begründet und der Mann das Weib, es zu erfaßen und ihm innerlich zu werden, daß dieses Streben, sage ich, eigentlich nur das Streben sei, mit und durch dasselbige sich zu verherrlichen und zu umkleiden, als mit einer Glorie, Ehre, Bild — welche drei Worte wirklich auch in einer alten Sprache synonym sind, in der das Weib Bild und Ehre ihres Mannes heißt, wie Adam Bild und Ehre seines Gottes". — Uebrigens erläutert auch schon Thomas Aqu., Summa philos. II, 1, qu. 11, art. 7 das Verhältnis der Creaturen zu Gottes sie erhaltender und tragender specieller Fürsorge an dem Bilde der Alles mit ihrem Glanze erhellenden Sonne: „Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis, ita Deus solus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse: et ideo Augustin. 8. super Gen. ad. litt. dicit, quod, sicut aër praesente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur". — Vgl. Eph. 5, 13. —

Anmerkung 2. — Bähr, Symb. I, S. 317 sagt: „Wenn alle Religionen darin übereinstimmen, daß sie den Begriff Licht auf das Wesen der Gottheit übertragen, so kann die Farbe, als Manifestation des Lichts, ursprünglich keine andere Bedeutung haben, als daß sie die Gottheit in ihrer Erscheinung oder Manifestation bezeichnet. Die verschiedenen Farben sind

somit nothwendig Symbole der verschiedenen Erscheinungsweisen des göttlichen Wesens, sie stellen das göttliche Wesen nach verschiedenen Seiten hin und in seinen verschiedenen Verhältnissen zu dem außer ihm Seienden dar". Diese Definition ist zu weit und bedarf der näheren Bestimmung. Bähr selbst läßt an anderen Orten seines vortrefflichen Werkes auch Blumen und Früchte, Pflanzen und Thiere, überhaupt Stoffe und Gestalten verschiedener Art als Sinnbilder göttlicher Erscheinungsweisen, als sinnbildliche Manifestationen des göttlichen Wesens erscheinen. Und es wäre in der That nicht abzusehen, was wir mit den übrigen Wesen der doch überhaupt und im Ganzen zum relativen Bilde Gottes geschaffenen Welt anfangen sollten, wenn bloß die Farben, diese von der Sonne an der Oberfläche der Körper hervorgerufenen Erscheinungen, diese beim Untergange der Sonne verschwindenden Scheinwesen, Bilder des sich offenbarenden Gottes wären. Daher sind auch die Farben nicht bloß Zeichen der Namen Gottes überhaupt, wie Bähr, S. 324 will, sondern speciell Zeichen der Namen des biblischen Offenbarungsgottes, der 1. Mos. 9, 13 den Regenbogen, dieses zusammenfaßende Bild der idealen, der wahrhaft lichten und schönen Farben, seinen Bogen (קַשְׁתִּי) nennt und zum Zeichen seiner gnädigen Offenbarung an die Menschen erhebt. Es ist die Offenbarung Gottes nach seiner Lichtnatur oder Doxa, die besondere Kundgebung seiner begnadenden und erleuchtenden heilsöconomischen Herrlichkeit, der „Gott der Herrlichkeit" Apg. 7, 2 ist es, der sich in den idealen und gleichsam normalen Regenbogenfarben nach seinen Hauptäußerungsweisen, nach den Hauptformen seines Eingehens in die Welt und seines Erkennens der Weltwesen versinnbildlicht. Und die sieben oder auch sechs Regenbogenfarben müßen überall als Ausgangsort für jede ächte und vollständige, zumal aber für jede schriftgemäße Farbensymbolik geltend gemacht werden. Göthe in der Farbenlehre, Bd. I, S. 304 vermißt am Regenbogen die Farbentotalität: „es fehle ihm gerade die Hauptfarbe: das reine Roth, der Purpur, welcher nicht entstehen könne, da sich bei dieser Erscheinung so wenig als bei dem hervorgebrachten prismatischen Bilde (dem Newton'schen Farbenspectrum) das Gelbroth und das Blauroth zu erreichen vermöchten". Aber eben dieser Umstand, daß die Farbe der völligen, ewigen Liebe Gottes, der Purpur seiner ewigen himmlischen Königsmajestät, im Regenbogen nur zerlegt und durch die dazwischen liegende Farbenreihe getrennt an den beiden Rändern hervortritt, weist auf die von uns angenommene Grundbedeutung des Regenbogens hin, wonach derselbe die für die Menschheit auseinandergelegte, sich nicht auf einmal, sondern in einzelnen Strahlen, in successiven Dispensationen zu erfaßen gebende göttliche Herrlichkeit vorbildet, also den ganzen Complex der während unseres Weltverlaufs historisch offenbar gewordenen heilsgeschichtlichen Namen Gottes im räumlichen Nebeneinander eines lieblichen und doch so großartigen Bildes abschattet. S. hierüber Näheres im dritten Buche, Cap. 3, §. 129. — Daß das Grau, das Braun und andere unreine, vom Schmutze der Materie getrübten Naturfarben, ebenso wie das Schwarz, die Farbe der Nacht

und der Finsternis (1. Mos. 1, 2), des Todes (Offenb. 6, 5) und der Häßlichkeit (Jerem. 13, 23; Klagel. 4, 8; 5, 10; Hiob 30, 30; Hohesl. 1, 5) im Regenbogen fehlen, erweist nur um so stärker dessen sublime und ideale Bestimmung, Symbol des reinen Lichtwesens Gottes in seiner heilsöconomischen Kundgebung zu sein, also zur speciellen Signatur der heiligen Selbstbezeugung des Christengottes zu dienen, im Gegensatz zu den Heidengöttern, welche oftmals, ja fast immer, auch das Schwarz unter den symbolischen Farben zählen, womit ihre Verehrer ihre Namen characterisiren; s. die Nachweise bei Bähr, S. 318 u. s. w. und vgl. S. 371. — Allerdings ist in Gott der Ursitz auch der schwarzen Farbe, so gewiß als er auch Schöpfer der Nacht und der Finsternis ist, nicht bloß des Lichtes: allein in seiner heilsöconomischen Bewegung, der es wesentlich ist, Gnade um Gnade zu spenden und von einer Klarheit zur andern zu verklären (Joh. 1, 16; 2. Cor. 3, 18), kann das schwarze Todesdunkel (צַלְמָוֶת) nur vorübergehend und nur in einzelnen Acten scharf einschneidender Strenge und Strafgerechtigkeit hervortreten, gleichwie nur hin und wieder im Farbenspectrum jene schwarzen Linien sichtbar sind (besonders im Violett, im Blau und im Grün), auf welche zuerst Fraunhofer aufmerksam machte, und die (nach Schubert, Spiegel der Natur, S. 391) ein bedeutsames Zeichen davon sind, daß selbst in dem vollkommensten Lichte, welches wir kennen, im Sonnenlichte, noch ein Wechsel zwischen höherer Lichtsteigerung und Verdunkelung stattfindet. Vgl. auch unten §. 82, Nr. 11. — Für die nun folgende Deutung der Hauptfarben des Regenbogens im Einzelnen, hinsichtlich deren wir uns in den meisten Beziehungen an die herkömmliche populäre Farbensymbolik anschließen, hin und wieder aber uns auch eigene Vermuthungen gestatten werden, sind als hauptsächlichste Vorarbeiten zu erwähnen: Göthe's Farbenlehre; die zum Theil gegen Göthe gerichteten Bemerkungen von Oersted, d. Geist in der Nat. II, S. 80—86; Bähr, Symb. I, S. 315 u. s. w.; Dursch, II, S. 50 u. s. w., wo die ältere christliche Kunstsymbolik vorzugsweise berücksichtigt ist; Menzel, I, S. 93 ꝛc. und Gräße, über Farbensymbolik, in der von Romberg herausg. Ztschr. „die Wißenschaften", Bd. II, S. 49 u. s. w.

§. 79. Die im Licht und der Farbenwelt manifestirte Allwißenheit Gottes

a) in ihrer physischen Bestimmtheit.

Ihrer Naturseite oder ihrer unmittelbaren physischen (metaphysischen) Erhabenheit über alles irdisch-menschliche Erkennen nach, erscheint die göttliche Allwißenheit uns nothwendig als ein Unbegreifliches, als der dunkle Urgrund oder Ungrund (Abgrund) der göttlichen Weisheit und Erkenntnis, welchen Paulus Röm. 11, 33 preißt. Sofern sie daher

1) eine unendliche ist, erscheint uns die göttliche Allwißenheit unter der Farbe des Schwarz, der düsteren Farbe der Urnacht, 1. Mos. 1, 2 und des vom Aether, als an sich lichtloser Materie, erfüllten unermeßlichen Weltraumes. Nur daß vor Gottes allerleuchtendem Auge auch diese Finsternis licht und klar ist (vgl. Hiob 26, 6; Spr. 15, 11; Sir. 42, 11): denn vor ihm leuchtet die Nacht wie der Tag, Finsternis ist wie das Licht, Ps. 139, 12. Er ist zwar ein Gott, der im Dunkeln wohnt, 2. Mos. 20, 21; 4. Mos. 4, 11; 1. Kön. 8, 12; 2. Chron. 6, 1 — aber wo er sich nur kundgibt, da ist eitel Licht und Glanz um ihn her Ps. 104, 2; Ezech. 1, 27; ja jenes Dunkel selbst ist in Wahrheit nichts anderes als ein überschwengliches Licht, da Niemand zukommen kann (1. Tim. 6, 16)*), — wenigstens Niemand von uns blöden, schwachsichtigen Erdenmenschen.

2) Die nächste Farbe am Dunkeln, oder die erste und unmittelbarste Erscheinung des vom hereinstrahlenden Lichte erhellten Finstern ist (nach Göthe) das Blau. Als vorzugsweise „kosmische Farbe, in die uns bei Tage der Weltraum gekleidet erscheint, als Farbe der Ferne, die uns mit geheimnisvoller Sehnsucht nach sich zieht zu den blauen Bergen**); als Farbe der allumgebenden Luft endlich, welche nur die blauen Strahlen des Sonnenlichtes reflectirt und dadurch unserem Auge so wohl thut, ist Blau die Farbe der göttlichen Allgegenwart in ihrer Bestimmtheit durch die Allwißenheit, oder der Allwißenheit Gottes in ihrer heilsöconomischen, väterlich milden und treuen Allgegenwärtigkeit (2. Mos. 24, 10: „Unter seinen Füßen war es, wie ein schöner Sapphir"; ebenso Ezech. 1, 16). Allerdings kann Blau auch den Character des Strengen und Kalten annehmen, wie an heiteren Tagen heftiger Winterkälte, oder bei den in den höheren

*) Es ist also keineswegs so, wie Theod. Rohmer, Gott und seine Schöpfung, S. 38 sagt: „Wäre es denkbar, daß es dem Lichte jemals gelingen würde, seinen Grund vollständig zu beleuchten, so daß nichts Dunkles zurückbliebe, so wäre damit erkannt, daß auch der dunkle Grund Gränzen habe, und es gäbe kein unendliches Wesen". — Ein solcher dunkler Grund ist nun einmal der Gott der Schrift nicht, noch hat er einen dergleichen in sich. Er ist Licht, 1. Joh. 1, 5 und er scheint nur von gewißen Seiten her betrachtet als dunkel.

**) Menzel, Naturkunde I, S. 94.

Regionen eisiger Alpgegenden lieblich erblühenden, aber dabei gleichsam frierenden Enzianen; ja, blaues Glas zeigt die Gegenstände sogar in traurigem Lichte*): aber alles dieß erinnert uns nur daran, daß die im reinen Blau abgespiegelte väterliche Nähe und Gegenwärtigkeit Gottes bisweilen, aus Gründen pädagogischen Ernstes, auch mit einem energischen Fernesein desselben abwechseln könne, Jerem. 23, 23, daß wir also keineswegs das Blau bloß und allein als Sinnbild der Treue betrachten dürfen, (wie oben §. 61, 8 geschehen ist, und gleich unten §. 81, 1 wiederum geschehen wird); daß es vielmehr zunächst, um mit Göthe zu reden, eine Farbe der Energie ist, und die thätige Allgegenwart Gottes als des Allerhalters und -regierers veranschaulicht.

3) Die Farbe der göttlichen Macht (oder das Symbol der Allwißenheit als macht- und kraftvoller) ist das Violett, — bei Göthe Blauroth; im Alten Testament aber höchstwahrscheinlich der Blaupurpur, תְּכֵלֶת von Luther, nach Aben Esra, fälschlich „gelbe Seide" übersetzt; von Bähr aber, ebenfalls unrichtiger Weise, mit dem reinen Sapphirblau identificirt). Diese Farbe erscheint nach ihrer bevorzugten Stellung neben den übrigen Hauptfarben der alttestamentlichen Cultusgeräthe (2. Mos. 26, 4. 31; 28, 6. 8; 39, 2; 4. Mos. 4, 9 ꝛc.; 15, 37; vgl. Ezech. 23, 6 ꝛc.) als Farbe des Gesetzes und des Bundesgottes Jehova, als eigentliche Bundesfarbe**), und dem entspricht ihr ganzes Wesen. In noch viel höherem Grade als das reine Blau drückt dieses mit feurigem Roth gemischte amethyst- oder hyacinthfarbene Blau Kraft und Energie aus. Wir empfinden darin „die Ferne des Blauen und die Nähe des Rothen zugleich"***); es macht einen „beunruhigenden Eindruck", wie Göthe sagt†). Und

*) Göthe, Farbenlehre, I, S. 294.

**) Bähr, Bd. II, S. 120.

***) Menzel, I, S. 95.

†) S. 297: „Indem die hohe Geistlichkeit diese unruhige Farbe sich angeeignet hat: so dürfte man wohl sagen, daß sie auf den unruhigen Staffeln einer immer vordringenden Steigerung unaufhaltsam zu dem Cardinalpurpur hinaufstrebe". — Offenb. 9, 17 scheint ὑακίνθινος die unheimlich schwärzliche Rauchfarbe bezeichnen zu sollen, wie aus dem

dennoch ist gerade der Blaupurpur die heilige und majestätische Königsfarbe der Alten und gewährt, verdünnt und gemildert zum sanften Veilchenblau, den lieblichsten und erquickendsten Eindruck. Im Spectrum des Farbenprisma's äußert gerade der violette Strahl die stärkste chemisch zersetzende Wirkung (auf Jodsilber und Chlorsilber); nur er gibt auch magnetische Kraftwirkungen kund; wirkt dagegen weniger als alle übrigen erwärmend und erleuchtend, wie er denn von besonders zahlreichen und starken schwarzen Linien durchzogen ist und das Fortleuchten phosphorescirender Körper, wie Schwerspath, Chlorophan u. s. w. begünstigt, während dieselben im rothen Lichtstrahle sofort erlöschen. Ueberhaupt verhalten sich in allen den letztgenannten Beziehungen der rothe und der violette Strahl streng gegensätzlich, wie dieselben auch räumlich am weitesten von einander geschieden sind und sich etwa wie der tiefste und der höchste Ton einer Octave (nach Sir John Herschel) oder wie Seele und Leib (nach Schubert) zu einander verhalten*). Uns will keine Farbe geeigneter erscheinen, als Signatur der absoluten schöpferischen Macht und hehren Majestät Jehova's, des Felsen Israels und Höchsten in allen Landen, zu gelten, als eben diese Farbe des urschöpferischen Waßers (der πορφυρέη ἅλς, des οἴνωψ πόντος bei Homer), der — namentlich an gewißen Wolken des Abendhimmels nach Sonnenuntergang — die wunderbarste Verbindung von Nacht und Licht, von Dunkel und Hell darstellenden majestätischen Purpurbläue.

§. 80. b) in ihrer ästhetischen Bestimmtheit.

Wie der physischen Seite der göttlichen Allwißenheit (der öconomisch wirksamen und uns nahe gekommenen Lichtherrlichkeit) zumeist die dunklen Farben entsprechen, so versinnbildlicht sich die ästhetische oder intellectuelle Seite derselben vorzüglich in den hellen Farben, wie denn Licht und Geist oder Wahrheit durchweg als synonym erscheinen (vgl. z. B. Eph. 5, 9 mit Gal. 5, 22;

---

parallelen καπνός hervorgeht. Die Farbe hat hier geradezu unheilvolle Bedeutung, wie die parallelen πύρινος und θειώδης (feuerfarb und schwefelgelb).

*) Vgl. über alles dieß Schubert, Spieg. d. N. S. 384. 391. 392. 401. 409; Parabb. S. 212.

Joh. 1, 5. 9 mit Vers 17; 8, 12 mit 14, 6; und den so häufigen Gebrauch von φωτίζειν = belehren 2. Cor. 4, 4. 6; Eph. 1, 18 ꝛc.) und man nicht ohne tiefe Begründung, wenn auch oft in verkehrter Anwendung, von einem „aufhellen, aufklären" u. s. w. spricht. — Im Einzelnen entspricht nun:

4) der Allwißenheit an sich das Weiß, die reine Lichtfarbe, die Zusammenfaßung aller übrigen. Weiß ist die Wolke, in welcher Jehova erscheint, wenn er sein Volk heimsuchend erkennt, 2. Mos. 24, 16 ff.; 1. Kön. 8, 11; Matth. 17, 5; auf der Grundlage des Weißen bewegen sich in der Stiftshüttensymbolik durchweg die übrigen bedeutsamen Farben*), wovon der Grund wohl nicht bloß in der unten zu erörternden Beziehung dieser Farbe auf das heilige Wesen Gottes liegt: denn bei gebleichten Stoffen (wie bei den Umhängen des Vorhofs der Stiftshütte) liegt es doch wohl eben so nahe, an die alles erkennende, und eben darum auch kritisch zersetzende und auflösende Kraft des göttlichen Lichtes zu denken. Auch ist Weiß bisweilen Siegesfarbe, wie bei den weißen Roßen Offenb. 6, 2; 19, 11; vgl. Sach. 1, 8; 6, 3. Das sieghaft Starke, Zersetzende und doch schöpferisch Bildende des ungetheilten Sonnenlichts offenbart sich besonders auffallend in seiner Verwendung zur Photographie und Daguerrotypirung, einer Kunst, die uns einen besonders klaren Begriff von der wirkungskräftigen, urbildlich plastischen Weise des göttlichen Erkennens zu geben geeignet ist**).

5) Der Allwißenheit als herrlicher entspricht das helle glänzende Gelb, die Farbe der Erdenherrlichkeit, im Unterschiede vom blitzenden, metallisch feuerglänzenden Weiß der Sonne und der Fixsterne, als Farbe der Himmelsherrlichkeit (Offenb. 1, 13, 14; Dan. 10, 6; 12, 3; Matth. 13, 43; 17, 2; 28, 3 ꝛc.). Das Gelb ist die zunächst am Lichte entstehende Farbe, das Aus-

*) Bähr, I, S. 367.

**) Vgl. Schubert, Spieg. S. 381. 382. — Ebendas. S. 398 sagt Schubert etwas unklar, wennschon dem Grundgedanken nach gewiß richtig die Bedeutung der weißen Farbe hervorhebend: „Es liegt in dem reinen Weiß der Lilie ein Etwas, das der Werkthätigkeit des stillen, geistigen Erkenntnisvermögens förderlich (?) erscheint und verwandt".

sehen, welches das helle Licht unmittelbar bei seinem Hereintritte in die Finsternis annimmt. Es bezeichnet den Höhepunkt irdischer Freude und weltlicher Herrlichkeit*), und ist deshalb bei vielen Völkern (z. B. den Tibetanern und Chinesen, deren Bonzen und Mandarinen gelbe Atlaskleider tragen; bei den Bewohnern von Borneo Java u. s. w.) Staatsfarbe, zumal in seiner Steigerung zum röthlich schimmernden und funkelnden Goldgelb (wie denn der chinesische Kaiser einen safran- oder goldfarbigen Rock, mit Purpur gestickt, trägt). Gelb ist das edelste und dauerhafteste Metall; die nämliche feurig funkelnde Farbe trägt das Product des edelsten Gewächses, des Weinstockes, das um so dunkler gelb wird, je länger man es aufbewahrt; gelb ist auch als Blüthenfarbe (beim Einlegen von Pflanzen) eine der dauerhaftesten, namentlich viel haltbarer, als Blau; gelb sind die Cerealien zur Zeit ihrer Reife vor der Ernte; gelb endlich der Dotter des Eies, das Edelste in dem keimenden, zunächst nur potentiellen thierischen Leben. — Erscheint diesem Allem nach die gelbe Farbe als mit Grund hochgeschätzte, wahrhaft edle und vornehme, ja sogar als mehrfach in dem gnadenreichen Werke des Erlösers mit nicht unbedeutender symbolischer Wichtigkeit hervorgetretene Farbe (man vgl. Joh. 12,

---

*) Göthe, I, S. 290 ꝛc. nennt das reine Gelb die Farbe der sinnlichen Freude (Wärme, Behaglichkeit, Munterkeit). Er weist hin darauf, daß eine durch ein gelbes Glas gesehene Winterlandschaft einen behaglichen, erwärmenden Eindruck mache, anders als eine durch blaue oder rothe Gläser gesehene Gegend. — Im Mittelalter scheint das Gelb als Farbe üppiger weltlicher Pracht, namentlich von Frauen, sehr gesucht gewesen zu sein, wie aus Berthold's v. Regensburg häufigen und heftigen Ausfällen gegen die gilwerinne (Gelberinnen) mit dem gelben gebende hervorgeht (S. die Ausg. seiner Predd. von Kling, S. 19. 121. 249. 294. 401). Derselbe nennt auch Jesabel „eine boese hût und gilwerin“ und räth, man solle die gelben Schleier und Bänder den leichtfertigen bayrischen Dirnen, den Jüdinnen und Pfäffinnen überlaßen (S. 253. 359. 383); ein Mann, der seine Frau mit Gelb schmücke, sei ein Schandolf, sie — eine Schendela. — Dagegen nennt das mittelalterliche Lied von den sechs Farben Gelb an letzter Stelle als Farbe glücklicher Minne, und bemerkt, es werde nur selten getragen. (Jac. Grimm, in den Wiener Jahrbb. 1832, S. 230).

24; 15, 1 ꝛc.; Matth. 26, 29; Offenb. 3, 18 ꝛc.): so ist doch andererseits nicht zu verwundern, daß die Farbe der Erdenherrlichkeit auch leicht zum Symbol der Vergänglichkeit und Eitelkeit alles Irdischen, die Farbe der stolzen Pracht und des Reichthums zu derjenigen der Falschheit und des Neides werden konnte*); für welche Wandlung des Sinnes der letzte Grund freilich weniger in der Farbe selbst, oder in den sie tragenden Stoffen (wie etwa in der Hinfälligkeit und Verweslichkeit des Getreides u. s. w.) gelegen ist, als vielmehr in der alle irdische Freude und Herrlichkeit nothwendigerweise endlich und vergänglich machenden menschlichen Sünde und Verhaftung unter den Tod. — Ueber das Schwefelgelb, Eitergelb, Fahl, sowie über das Feuergelb werden wir weiter unten, §. 82, bei der Gerechtigkeit zu handeln haben.

6) Grün, als die unmittelbare Verbindung von Gelb und Blau, stellt die Herrlichkeit als real und bleibend vergegenwärtigte, als concret gewordene und völlig ins irdisch Natürliche eingegangene dar**). Es ist deshalb so recht die Farbe der Mitte, wie im Regenbogen, so im Ganzen der tellurisch manifestirten Eigenschaften Gottes. Denn in der irdischen Natur ist Grün (רַעֲנָן) die Farbe des vegetativen Reichs, also des frischen Lebens und Gedeihens, Ps. 37, 35; 52, 10; 92, 13 ꝛc.; der Hoffnung, die ja nichts anderes ist, als der unmittelbarste subjective Ausdruck der Lebensfülle und Lebensfreude Hiob 8, 12. 13; 14, 7; 15, 32; 19, 10; Spr. 13, 12***); und sohin auch der Weis-

---

*) Göthe, S. 292: „Durch eine geringe und unmerkliche Bewegung wird der ganze Eindruck des Feuers und Goldes in die Empfindung des Kothigen verwandelt, und die Farbe der Ehre und Wonne zur Farbe der Schande, des Abscheus und Misbehagens umgekehrt. Daher mögen die gelben Hüte der Bankrottirer, die gelben Ringe auf den Mänteln der Juden entstanden sein" u. s. w. — Freidank 725 nennt, nach Grimm a. a. O., Gelb die Farbe der Juden und Jüdinnen, und des Neides. —

**) Göthe, S. 300: „Wenn man Gelb und Blau gleich bei ihrem ersten Erscheinen, auf der ersten Stufe ihrer Wirkung zusammen bringt, so entsteht diejenige Farbe, welche wir Grün nennen. — Unser Auge findet in derselben seine reale Befriedigung". (Daher man auch Wohnzimmer besonders gern grün tapezire).

***) Ohne allen Grund sagt Göthe, S. 337 vom Grün als Farbe der

heit als des rechten, immerfort grünenden Lebensbaumes (Spr. 3, 18; Sir. C. 24), als des Grundprincips teleologischer Organisation der Creaturen, wie solche in der Pflanzenwelt in ihrer unmittelbarsten und reichsten Verwirklichung vorliegt. Vgl. unten Cap. 8. Wie nun die practische Lebensweisheit überhaupt, und insbesondere diejenige des Wiedergeborenen am paßendsten durch die grüne Farbe symbolisirt wird (vgl. Ps. 1, 4 mit 1. Petr. 1, 3), so wird auch die der menschlichen Weisheit und Hoffnung correspondirende göttliche Weisheit — diejenige Eigenschaft Gottes, von welcher alle menschliche Weisheit ein Ausfluß ist, auf welcher aber alle ächte Hoffnung des Christenmenschen, als auf ihrem einzig sicheren und festen Grunde, sich zu erbauen hat — keine andere

---

Hoffnung: es sei nur etwas Zufälliges, Willkürliches und Conventionelles, daß man ihm diese Bedeutung zugetheilt habe. — Allgemein ist freilich in der früheren christlichen Symbolik die Beziehung des Grün auf die Hoffnung nicht. In der Melitonischen Clavis bei Dursch, Symb. II, S. 142 und bei Innocenz III., Epp. I, 206 ad Joannem, R. Angliae, findet sich vielmehr die Deutung des blauen Sapphirs auf die Hoffnung, wogegen das Grün des Smaragds hier auf den Glauben bezogen wird. — Die gewöhnliche Deutung, welche offenbar die oben angeführten Schriftstellen aus Hiob beßer empfehlen, findet sich z. B. schon bei Hugo v. St. Victor, de arca morali, L. III, wo der Baum der Weisheit, als durch Hoffnung grünend dargestellt wird. — Vgl. auch, was Brockes, zwar ziemlich geschmacklos, aber doch, was die Farbensymbolik angeht, im Ganzen richtig singt:

„Seh ich der Luft unendlichen Sapphir
Mit unsrer Welt smaragdner Zier
Durch's Gold der Sonne sich verbinden:
Fühl' ich in meiner frohen Brust
All' andre Lust
Sogleich verschwinden.
Der Erden Grün erregt in mir der Hoffnung Grün,
Und dieß ein güldenes (?) Vertrauen,
Das Blaue der gestirnten Auen,
Worin Gott sichtbar wohnt, dereinst zu schauen". —

S. übrigens auch Dursch, Symb. II, S. 51; Oersted, II, S. 85, wo Roth, Grün und Blau in ganz richtiger Weise auf Liebe, Hoffnung und Glauben gedeutet sind, und J. F. v. Meyer, I, S. 114. 115 (der kleineren „Auswahl"), wo Veilchenblau als Farbe der Geduld hinzugefügt ist. —

heilsgeschichtliche Signatur, als die des frischen, lebendigen Grün tragen. In der That umgibt nach Offenb. 4, 3 ein smaragdfarbener Regenbogen den auf seinem himmlischen Throne sitzenden Dreieinigen, zum Zeichen dessen, daß die von Ihm ausgestrahlte Dora eine allweise und eins mit der ewigen urbildlichen Sophia sei; wie denn auch Christus, die persönliche und fleischgewordene Weisheit Gottes, sich nicht bloß dem Weinstocke vergleicht; Joh. 15, 1, sondern sich ausdrücklich als das grüne Holz, der dem Gerichte verfallenen Menschheit als dem dürren gegenüberstellt, Luc. 23, 31. Aber auch schon im gewöhnlichen creatürlichen Regenbogen nimmt die grüne Farbe, bedeutungsvoll genug, die Mitte ein zwischen Gelb, Feuerfarb und Roth, den Sinnbildern der Herrlichkeit, des Gerichts und der Liebe, und zwischen Blau und Violett, den Farben väterlicher Treue und Macht; — gleichwie die göttliche Weisheit überall zu vermitteln hat zwischen den überwiegend physikalischen Aeußerungen der Macht und den ethischen der Liebe und Barmherzigkeit.

§. 81. c) in ihrer ethischen Bestimmtheit.

7) Die in der Farbenwelt, als dem Bereiche der göttlichen Allwißenheit, abgespiegelte Treue erscheint unter der nämlichen Farbe, wie die Allgegenwart: dem reinen, lauteren Blau des Himmels, und des diesen widerspiegelnden Waßers. Es ist die Farbe des nach Stürmen und Verdunkelungen heiter und mild wieder zum Vorschein kommenden Gottesgeistes, gleichsam der wiedergeborenen, oder der bewährt erfundenen Allgegenwart des Vaters. Dem Sapphir unter Jehova's Füßen (2. Mos. 24, 10; Ezech. 1, 26) soll daher entsprechen das sapphirne Fundament, auf welchem derselbe Jes. 54, 11 das neue Jerusalem zu gründen verheißt. Vgl. Offenb. 21, 19, wo als der nächste Edelstein hinter dem Jaspis, d. i. dem völlig lichthellen, glänzenden Diamant, ein Sapphir erwähnt wird. Aber auch bereits hienieden, im irdischen Gnadenreiche, ist das Blau des Glaubens die Grundlage, auf welcher alle übrigen Tugenden der Christen sich erbauen müßen, das Grün der Hoffnung, wie auch das Roth der Liebe: s. 2. Petr. 1, 5—7; Röm. 5, 2—5. — Die alte kirchliche Kunst verwendet Blau besonders gern und oft zur Bekleidung Gottes, Christi und

namentlich der Jungfrau Maria. Auch liebt sie es, einen blauen Himmel mit goldglänzenden Sternen den Gemälden aus der heiligen Geschichte zum Hintergrunde zu geben*).

8) Der Ewigkeit wird die Farbe königlicher Hoheit und Herrschaft, der rothe Purpur (אַרְגָּמָן) entsprechen, von Göthe als das höchste und reinste Roth bezeichnet, das aus der Verknüpfung der beiden chromatischen Grundgegensätze: Gelb und Blau, in ihrer Steigerung zu Gelbroth (Feuerroth) und Blauroth (Violett) entstehe. Im Regenbogen, als dem Symbol der zeitlichen Gnaden- und Herrlichkeitsoffenbarung Gottes, fehlt dieses volle, so gluthwarme und doch so völlige Befriedigung gewährende Carminroth; nur am oberen und am unteren Rande erscheint es angedeutet (vgl. oben S. 436). Die Schrift erwähnt diese Rothpurpurfarbe, abgesehen von ihrem zerstreuten und nicht gerade bedeutungsvollen Vorkommen in der Cultussymbolik, wo sie nach Bähr dem Gottesnamen „Elohim" entsprechen soll (s. z. B. 2. Mos. 25, 4; 28, 6; 4. Mos. 4, 13, wo Luther, nicht ganz genau, Scharlach übersetzt hat) — nur als Emblem königlicher Pracht (Hohesl. 7, 6; Dan. 5, 7. 16. 29; Esth. 8, 15; 1. Macc. 10, 20. 62—65; 11, 58; 14, 43; 2. Macc. 4, 38; Matth. 27, 28; Joh. 19, 2; Offenb. 17, 4) oder auch üppiger weltlicher Freude (Richt. 8, 26; Ezech. 27, 16; Jerem. 10, 9; Spr. 31, 22; Luc. 16, 19). — Uebrigens liegt auch darin, daß Purpur die Farbe des Bluts ist, sowohl des menschlichen und höheren thierischen Bluts, dieser Quelle des Lebens überhaupt, wie insbesondere des Blutes Christi, dieser Quelle einer ewigen Erlösung, Hebr. 9, 12, eine höchst bedeutsame Hinweisung auf die symbolische Beziehung desselben zur Ewigkeit. Vgl. unten Nr. 12 im fogenden §. —

9) Das hellere und wärmere Feuerroth oder Hochroth (im A. T. תּוֹלַעַת שָׁנִי, κόκκος, also Cochenille- oder Zinnoberroth, Glanz-Vermillon, Göthe's Gelbroth, Luthers Rosenroth) ist die Farbe des Lebensfeuers und der Lebensfrische, 1. Mos. 38, 28;

*) S. Dursch, S. 50. — Erwähnung verdient noch, daß nach Aelian. Var. Hist. 14, 34 der den ägyptischen Gerichtshof präsidirende Oberpriester an goldener Halskette eine ἄγαλμα σαπφείρου λίθου als Symbol der Wahrheit trug, die er in seinem Herzen haben müße. — Vgl. damit Klagel. 4, 7. —

3. Mos. 14, 4. 6; 4. Mos. 19; Jos. 2, 12—18; 2. Sam. 1, 24; Klagel. 4, 5; Jerem. 4, 30; Hohesl. 4, 3; 6, 6*); und eben darum das geeignetste chromatische Symbol der glühenden Liebe als lebensvoller und lebenzeugender Naturkraft. S. namentlich 2. Sam. 1, 24; Hohesl. 4, 3; 6, 6, wo es in der unmittelbarsten Beziehung zu sinnlicher Liebe vorkommt. In der Anwendung auf Gott entspricht es nach Bähr insbesondere dem Gottesnamen חַי, womit Jehova vorzugsweise als Retter und Helfer, als der Gott der Liebe bezeichnet wäre**). Es ist aber noch nicht die rein heilsöconomische, religiös-ethische, die heilige, gerechte und barmherzige Liebe, die sich in dieser Farbe ausdrückt, sondern entsprechend dem, daß dieselbe auch den Character leidenschaftlicher Erregtheit und aufregender Gewalt (wie bei gewißen Thieren, die man dadurch zur Wuth reizt, oder bei der kindischen Freude von Wilden und Kindern, die durch das Hochrothe unwiderstehlich angezogen werden), ja den des Schreienden (wie Jes. 1, 18: Sünden, roth wie Scharlach) annehmen kann, offenbart sich in ihr zunächst nur die lebenspendende und lebenfördernde Güte Gottes überhaupt, oder auf der Stufe ihrer Naturoffenbarung. Wie denn characteristisch ist, daß in den meisten heidnischen Naturreligionen dieses Feuerroth in den Vorstellungen über die Gottheit, zumal wenn es galt, dieselbe als zeugende Naturkraft zu personificiren, entschieden prävalirt. Nicht bloß einen Bacchus, Pan und Priapus malten die Alten feuerroth, sondern oft alle Götter überhaupt***); so erscheint auch bei den Darstellungen der indischen Trimurti Roth, die Farbe Brahma's, des Naturschöpfers, wesentlich bevorzugt — roherer Culte und ihrer Götzen gar nicht zu gedenken. Vgl. Ezech. 23, 14 die rothen Götterbilder der Chaldäer, und Weish. 13, 14. —

*) Vgl. Bähr, I, S. 333 ff., wo mit Recht die herkömmliche (altkirchliche) Beziehung der meisten dieser Stellen auf die Blutröthe, das Blut Christi u. s. w. abgewiesen ist. Auch Jes. 1, 18 wird שָׁנִי schwerlich die Blutfarbe bezeichnen sollen.

**) A. a. O. S. 337.

***) Plutarch, quaest. Rom. 98. — Vgl. Bähr. S. 333.

§. 82. d) in ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

Drücken die Farben der allgemein ethischen Kundgebungen der göttlichen Allwißenheit zunächst nur Wärme und Leben überhaupt aus, so tritt uns nunmehr, auf der Stufe des Gnadenreiches und der anthropologisch-ethischen Selbstbezeugung Gottes, das vollste und höchste Leben in seiner ganzen Feuerkraft chromatisch symbolisirt entgegen.

10) Das Weiß der göttlichen Heiligkeit verhält sich zu dem der Allwißenheit ganz wie das Blau der Treue zum Blau der Allgegenwart, wie die potenzirten und vermittelten Kundgebungen Gottes überhaupt zu ihren niederen Vorstufen der Unmittelbarkeit und des bloßen Naturlebens. Als heilige Liebe und alliebende Heiligkeit erscheint Gott auf seinem Himmelsthrone Offb. 4, 3 leuchtend wie ein Demant und Rubin zugleich (ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ)*), gleichwie sein irdisches lebendiges Ebenbild, der Mensch, weiß und roth ist (Hohesl. 5, 10; vgl. Klagel. 4, 7), also die Fleischfarbe und Blutfarbe in sich vereinigt, aber auch hingewiesen ist auf ethisch-abbildliche Darstellung der göttlichen Reinheit und Liebe in seinem Leben. Weiß glänzend, wie reine Wolle (Jes. 1, 18) sind die Haare auf dem Haupte des Alten der Tage, Dan. 7, 9, und Christi, Offb. 1, 14; licht-weiß sind Beider Gewänder, Dan. 7, 9; Ps. 104, 2; Offb. 1, 13; Matth. 17, 2; ihre Augen aber leuchten wie feurige Strahlen, Dan. 7, 10; Offb. 1, 14; 2, 18; 19, 12. Weiß ist auch die Farbe der Engel Gottes (Ezech. 9, 3. 11; 10, 27; Dan. 12, 6. 7; 10, 5; Matth. 28, 3; Apg. 10, 30 ff.); der irdischen Herrscher und ihrer Begleiter (1. Mos. 41,

---

*) Nach dem Ausdruck ἴασπις κρυσταλλίζων, Offenb. 21, 11 zu urtheilen (wo derselbe ausdrücklich als kostbarster unter allen Steinen bezeichnet wird) muß der Jaspis an dieser Stelle jedenfalls ein krystallheller Stein und am wahrscheinlichsten ein Diamant sein. Der σάρδιος war nach Epiphanius jedenfalls ein rother Stein (αἱματοειδής), worauf auch das Etymon des im Hebräischen entsprechenden אֹדֶם deutet; vielleicht also ein Rubin, möglicherweise auch der hellere fleischfarbene Sardonyx oder der röthliche Karneol, die aber beide kaum edel genug erscheinen. — Vgl. übrigens Ebrard, die Offenb. Johs. S. 220.

42; Esth. 8, 15); der heiligen Priesterkleider (3. Mos. 16, 4. 32; Jes. 61, 10), und eines Theils der Decken des Stiftszelts*); endlich der Heiligen in ihrer entweder bewahrten (Pred. 9, 8) oder ihrer wiedererlangten Unschuld und Reinheit: Ps. 51, 9; Offenb. 3, 4. 18; 6, 11; 7, 9; 15, 6 und 19, 8, wo es ausdrücklich heißt: τὰ γὰρ βύσσινα (die weiße Leinwand, Luth.: Seide) τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν. — Selbst bei den Negern Afrikas hat das Bewußtsein von der Bedeutung des Weiß als Symbols der Reinheit und Heiligkeit nicht völlig verwischt werden können**). — Es gibt übrigens auch ein gleißnerisches Weiß als Symbol der Scheinheiligkeit, das Weiß der übertünchten Wand Apg. 23, 3; Ezech. 13, 10; Matth. 23, 27; und ebenso ein blaßes, kränkliches Weiß des Todesdunkels oder der Kellerluft, wie bei gewißen im Finstern aufgewachsenen Pflanzen, die aber bei ihrer Versetzung ans Sonnenlicht grün werden können Hiob 14, 9***). Bei Blüthen ist mit dem glänzendsten Weiß in der Regel auch der stärkste Wohlgeruch verbunden; je blauer sie sind, desto geruchloser sind sie in der Regel; je brauner oder orangefarbiger, desto stinkender†).

11) Die Farbe der göttlichen Gerechtigkeit hält die Mitte zwischen derjenigen der Herrlichkeit und derjenigen der Liebe; sie ist ein bald mehr in jene, bald mehr in diese hinüberspielendes Gelb, die Farbe des Staats und der politischen Autorität in beständiger Bewegung, in lebendiger Bethätigung ihrer selbst begriffen. Als bleiches, ins Weiß hinüberspielendes Fahl erscheint sie an den Leichnamen, neben Schwarz die Farbe des Todes Offb. 6, 8; als helles, entschiedenes Schwefelgelb ist sie Farbe des Schreckens und Entsetzens Offb. 9, 17, wo sie neben Feuerfarbe und schwärzlicher Hyacinthfarbe an den Panzern der unheilbringenden Reiter vom Euphrat erscheint; als grünlich-weißliches, schmutziges Blaßgelb ist sie Farbe des Eiters, der Galle

---

*) Bähr I, S. 370. 371.

**) So in Bezug auf die Ashantees der Goldküste: Ritter, Erdk. I, S. 313. 329.

***) Vgl. Schubert, Spieg. d. Nat. S. 396; Scriver, Gotthold, Nr. 127: „Das Gewächs im Keller".

†) So Schübler und Köhler, bei Menzel, Naturkunde II, S. 104.

und des Chlors, dieses giftigen Todfeindes aller Farben, der selbst das Gold, die höchste mineralische Substanz, die von keinem anderen gasförmigen Wesen angegriffen wird, verzehrt, und in allen Stücken als ein höchst prägnantes Sinnbild des Todesverderbens, als „ein dem Chaos verbündetes gespenstiges Wesen, ein finsterer Geist aus der Tiefe" auftritt*). — Dagegen deutet das Feuergelb des Gerichts (das „hohe Gelbroth" oder Mennigroth des Fackelfeuers) zwar auch auf göttlichen Zorn hin — vgl. 2. Theff. 1, 7. 8; Offb. 6, 4 (das feuerfarbene Roß); 9, 17; 12, 3: aber es kann auch den Uebergang zu dem im Feuer bewährt erfundenen, siegreich aus der Prüfung des Gerichts hervorgegangenen Golde der ewigen Herrlichkeit bilden (Offb. 3, 18; 21, 18. 21). Der Himmel kann sich röthen vom Brande der Städte und Dörfer, diesem Hauptsymbole strafrichterlicher Thätigkeit Gottes (s. Am. 1, 4. 7 ff.; Hos. 8, 14; Neh. 3, 13; Jerem. 17, 27; Ezech. 21, 36. 37; 2. Kön. 25, 9; Matth. 22, 7; Offb. 17, 16; 18, 8. 9 ff.; — vgl. Jes. 1, 31; 9, 17; 33, 11; 47, 14; 50, 11; 54, 16. 17; Ezech. 5, 4; 19, 14; 28, 18; Hos. 7, 4—8; Obadja 18; Sach. 11, 6; Ps. 21, 10; 58, 10; 140, 10. 11; Pred. 7, 7; Sir. 8, 13; 21, 10, wo die menschliche Sünde oder auch die sündigen Frevler selbst als das entzündete Feuer erscheinen): aber er kann auch erglänzen im sanften Abendrothe der von der sinkenden Sonne vergoldeten, auf Frieden und schönes Wetter deutenden Wolken. Die Sonne kann, wie im Grimm, versengendes und ausdörrendes Feuer auf die Erde herabsenden (Joel 1, 19. 20; 2, 3; Offb. 16, 8. 9; vgl. Sir. 39, 28; 43, 23; auch Jes. 18, 4. 5), zum Zeichen dessen, daß das Licht des göttlichen Angesichts nicht eitel Liebesglut ist, sondern auch wie ein verzehrend Feuer (2. Mos. 3, 2; 19, 18; 24, 17; vgl. 5. Mos. 4, 24; 9, 3; 33, 2; Hebr. 12, 29); daß das Licht Israels auch zu einem Feuer und sein Heiliger zu einer Flamme werden kann (Jes. 10, 17; 33, 14), zu jenem Eifer des — personificirten — Zornesfeuers (πυρὸς ζῆλος Hebr. 10, 27; vgl. das אֵשׁ קִנְאָתִי Ezech. 36, 5; Zeph. 1, 18; 3, 8), das vor Gott herfrißt, die Widerwärtigen zu verzehren

*) Vgl. Snell, Philoss. Betrachtungen der Natur, S. 130—134.

(Pſ. 50, 3; 97, 3; Jeſ. 29, 6; 30, 30; 66, 15. 16; 2. Theſſ. 1, 8; 2, 8): aber das Gerichtsfeuer kann auch als Läuterungsfeuer wirken 1. Petr. 1, 7; 1. Cor. 3, 13—15; als taufendes Feuer des Worts und des hl. Geistes: Jerem. 23, 29; Luc. 12, 49; Matth. 3, 11; vgl. Mal. 3, 2; Sir. 48, 1*). — Mit dem Feuer kann, wie bei Sodom's und Gomorrha's Untergang 1. Moſ. 19, 24, der Schwefel als verſtärkendes Symbol göttlicher Zornesäußerung ſich verbinden, z. B. 5. Moſ. 29, 23; Hiob 18, 15; Jeſ. 30, 33; 34, 9; Offenb. 14, 10; 20, 10; 21, 8; oder Hagel (Ezech. 38, 22; Offenb. 8, 7); oder Kohlen (Pſ. 120, 4; 140, 11; Jeſ. 47, 14) und obendrein Gluthwind d. i. Samum: Pſ. 11, 6; ſodann Dampf (Offenb. 9, 17. 18), wie denn der Rauch überhaupt nicht bloß Sinnbild des Eitlen und Nichtigen iſt (Jeſ. 51, 6; Hoſ. 13, 3; Pſ. 37, 20; 68, 3; 102, 4; Weish. 2, 2; 5, 15), ſondern auch des nach bereits vollzogenen Strafgerichten noch fortwährenden, unerbittlichen Zornes Gottes (1. Moſ. 19, 28; 5. Moſ. 29, 20; Pſ. 74, 1; 80, 5; Jeſ. 34, 10; 65, 5; Offenb. 14, 11; 19, 3: der Rauch gehet auf ewiglich!). Zur ſchwärzlichen Farbe des Rauchdampfs tritt als weitere, ebenfalls das Gericht ſymboliſirende düſtere Farbe hinzu das Dunkelroth des Bluts: ſ. Joel 3, 3; Apg. 2, 19: Feuer und Blut und Rauchdampf; vgl. die Verfinſterung des Monds zu Blut ebendaſ. und Offenb. 6, 12, für das Blut als Gerichtsfarbe aber noch Jeſ. 63, 1—3; Offenb. 19, 13 ꝛc.**). — Und doch iſt gerade dieſe dunkelſte Steigerung der chromatiſch ſymboliſirten Gerechtigkeit des ſtrafenden Weltrichters auch wiederum die Signatur der Verſöhnung und ſeiner, nach geſtilltem Zorne von Neuem leuchtenden Gnade. Denn

---

*) Sehr treffend ſagt Clemens v. Alex. (Protrept. p. 7 B) vom Feuer, es ſei: δεῖγμα ὁμοῦ χάριτος καὶ φόβου· ἐὰν ὑπακούσῃς, τὸ φῶς· ἐὰν παρακούσῃς, τὸ πῦρ. — Ueber das Feuer als Sinnbild des göttlichen Zornes werden wir übrigens weiter unten, Cap. 11 dieſes Buches, noch Näheres beizubringen haben. S. auch die Anmerkung am Schluße dieſes §.

**) Göthe, Farbenl. I, S. 299 ſagt: „Das Purpurglas zeigt eine wohlerleuchtete Landſchaft in furchtbarem Lichte. So müßte der Farbeton über Erd und Himmel am Tage des Gerichts ausgebreitet ſein“!

12) die Farbe der Barmherzigkeit kann keine andere sein, als diejenige der Ewigkeit, weil dann, wann alle Acte der Barmherzigkeit an der Menschheit vollbracht sind, auch alle die aus ihr zu Rettenden in das herrliche Purpurlicht der Ewigkeit (die ewige Sabbathruhe des Volkes Gottes Hebr. 4, 9. 10) eingegangen sein werden. Der Erstling der in dieses verklärte, nach Offenb. 21, 18—25 zwar nacht- und schattenlose, aber nicht farbenlose Licht der himmlischen Gottesstadt Eingegangenen ist Christus (1. Cor. 15, 23), der Hohepriester durch das Blut des ewigen Testaments (Hebr. 9, 13; 13, 20). Jeder, der sich mit seines Blutes Purpur kleiden zu laßen, und solchen Rock der Gerechtigkeit zu bewahren weiß, wird Zutritt finden zu jenem Reiche des Friedens, da kein Feuer des Gerichts mehr brennt, sondern allein die nimmer nachlaßende, aber auch nimmer schädigende Glut der völligen Liebe; da kein verfinsternder Rauch störend hindringt (wiewohl auch er, vom ewigen Feuer aus, aufsteigen wird von Ewigkeit zu Ewigkeit Offenb. 14, 11; 19, 3), sondern alles Ein lichter, heitrer, ewig klarer Tag sein wird, erhellt von der Herrlichkeit dessen, der als ewige Liebe seinen eigenen Sohn für uns in den Tod gegeben, und vom Lichte dieses unschuldigen, urbildlichen Opferlammes selbst*). —

Anmerkung. — Daß wir ein naturtheologisch so bedeutsames, auch in der biblischen Bildersprache und der thatsächlichen Symbolik der Heilsgeschichte eine so wichtige Rolle spielendes Wesen wie das Feuer, nur so gelegentlich bei der obigen Darlegung der Farbensymbolik abgehandelt haben: daß wir daßelbe überhaupt im gegenwärtigen Haupttheile unseres Werkes bloß vorübergehend berühren — wie wir denn einen Theil der es betreffenden naturtheologischen Betrachtungen und Deutungen bereits früher bei der Herrlichkeit (Cap. II, §. 67 dieses Buches) vorgebracht haben; sodann aber wieder unten bei der Gerechtigkeit und endlich im dritten Buche, bei der Lehre vom hl. Geiste, auf es zurückkommen müßen — dies könnte um so befremdender erscheinen, da wir doch jedem der übrigen sogenannten älteren Elemente, der Luft, dem Waßer und der Erde ein besonderes Capitel gewidmet und eine bestimmte göttliche Eigenschaft als darin sich kundgebende urbildliche Realität gleichsam zugewiesen haben. Warum nicht etwa vom Zorne Gottes, als besonderer dem Feuer entsprechender Eigenschaft handeln, neben der göttlichen Treue, wie wir sie gleich im folgenden Capitel durch das Waßer versinnbildlicht finden werden? Die richtige Entgegnung auf diesen Einwurf

*) Vgl. J. P. Lange, Apostol. Zeitalter, Bd. II, S. 612.

ist nicht allzuschwer zu finden. Denn 1) ist der göttliche Zorn gar keine besondere Eigenschaft, sondern nur die affectvolle thatsächliche Aeußerungsweise einer Eigenschaft, der Gerechtigkeit, und auch dies nur, sofern dieselbe Strafgerechtigkeit ist; 2) ist das Feuer Abbild nicht bloß des göttlichen Zornes, sondern auch der göttlichen Liebe, darum aber keineswegs etwa die specifische creatürliche Offenbarungssphäre der, beide Affecte des göttlichen Lebens, Zorn und Liebe, in sich vereinigenden Gerechtigkeit, sondern nur ein untergeordnetes Moment in dem reichen Kreiße der sämmtlichen symbolischen Kundgebungen dieser Eigenschaft, die zu ihrem eigentlichen Manifestationsgebiete die Sphäre der physiologisch-pathologischen Entwickelung der menschlichen Leiblichkeit hat — s. unten Cap. 11; 3) ist das Feuer gar kein besonderes Element, das sich mit den drei übrigen genannten Elementen auf einer Linie anführen ließe, sondern ein bloßer chemischer Proceß (bestehend in der Verbindung von Oxygen mit Hydrogen unter Erregung von Flamme, Gluth oder Gährung); nimmt sich also, nach Schubert's Ausdrucke, „neben jenen drei anderen, meßbaren und wägbaren Elementen aus, wie die Tugend neben drei Bratwürsten"; und ist „von den eigentlichen Elementen, den irdischen Urstoffen so verschieden, wie der Ton der Klaviersaite von dieser selbst und der durch sie in Schwingungen gesetzten Luft". (Spiegel d. Nat. S. 99. 100; vgl. auch Menzel, I, S. 104. Beachtenswerth ist auch, daß die Schrift von vier Elementen im Sinne der Alten nichts weiß; denn Pred. 1, 4—7 wird als viertes neben Erde, Wind und Waßer — die Sonne erwähnt; 1. Kön. 19, 11. 12 aber findet keine Beziehung auf die 4 Elemente statt: das „stille sanfte Sausen" soll schwerlich das Rauschen einer Waßerquelle vorstellen.) Eine näher eingehende symbolisch-speculative Behandlung kann daher dieser Erscheinung überhaupt erst im zweiten递haupttheile unserer Disciplin werden; denn erst hier werden die chemischen Processe als solche ihrem inneren Wesen und Verlaufe nach von uns ins Auge gefaßt werden können. S. schon §. 40, S. 257.

Sechstes Capitel.

Der Kreißlauf der Waßer als Offenbarungssphäre der Treue oder Wahrhaftigkeit Gottes*).

§. 83. Vom Waßer als Sinnbild der göttlichen Treue im Allgemeinen.

Wie die göttliche Treue zwischen dem über das Zeitliche erhabenen ewigen Leben Gottes und seiner auch den geringsten zeitlichen Wechsel speciell bedenkenden Güte vermittelt und (als Wahrhaftigkeit) die bleibende Correspondenz zwischen jenem seinem überweltlichen und diesem seinem innerweltlichen Liebeleben darstellt: ebenso vermittelt das Waßer, dieser „allerneutralste Stoff der Schöpfung" in allen Stücken zwischen Himmel und Erde, der letzteren die Lebenskräfte des ersteren immer wieder von Neuem zuführend, nachdem es von ihr, verwandelt zur unsichtbaren Seinsweise der atmosphärischen Himmelswesen, zum Himmel emporgestiegen. Als „eigentliches Element des chemischen Processes" und „allgemeinstes Auflösungsmittel der jetzigen Periode der Erdbildung" ist es vermöge seiner ebenso gestaltlosen, als gestaltbaren und bildungsfähigen Natur das „Hauptmedium der Einung und Scheidung der Stoffe, der Bildung und Zersetzung der Körper" **). Es ist die Urflüßigkeit 1. Mos. 1, 2; 2. Petr. 3, 5, aus welcher die beiden Hauptreihen der organischen Erdengeschöpfe, die animalische und die vegetabilische, gleicherweise ihren Ausgangspunkt nehmen und zwar so, daß beide auf ihrer niedersten paläontologischen (urweltlichen) Stufe einander noch in hohem Grade ähnlich sehen (z. B. die Alge den Corallen; die Cycadeen u. s. w. den ersten Crustaceen;

---

*) Für die Identität der Begriffe Treue und Wahrhaftigkeit als göttlicher Eigenschaften vgl. namentlich Röm. 3, V. 3. u. 4.

**) Vgl. Snell, Philos. Betrachtungen S. 103; K. Ph. Fischer, Philos. d. Nat. S. 215.

die Farren und ältesten Palmenformen den Echinodermen u .s. w.) *). Wie man daher symbolisch und tropisch die Stammeltern eines Geschlechts gerne einer Waßerquelle vergleicht (s. 5. Mos. 33, 28: der Brunnen Jacobs; 4. Mos. 24, 7; Jes. 48, 1: die Waßer Juda; 51, 1; Ps. 68, 27; 87, 7; Spr. 5, 16. 18; Hohesl. 4, 12—16 ꝛc.), so kann man das Waßer überhaupt ideal als eine Mutter des tellurischen Lebens betrachten, in deren treuem und reichem Schooße „prima materia“ und „semina rerum“ (nach des Paracelsus Ausdruck) beschloßen liegen; als eine „gute Hausmutter, die ohne Aufhören in allen Räumen ihres Hauses herumwandelt, bald hinab zum Keller, bald zum Speicher des Oberbodens steigt, um alle die Ihrigen mit dem, was ihnen noth thut, zu versehen“ **). Denn eben in diesem Hinaufsteigen und Wiederherabkommen, in diesem Kreißlaufe des Waßers aus den Quellen durch Flüße und Ströme ins Meer, (Pred. 1, 7; Sir. 40, 11), von da in Dampfgestalt zum himmlischen Söllner empor und dann von hier wieder tropfenweise oder auch schuttweise herab zur Erde; in dieser großartigen Correspondenz zwischen dem Himmel und der Erde, den Waßern über der Feste und denen unter der Feste Hos. 2, 23, — von J. Arnd schön als aurea catena naturae et providentiae divinae bezeichnet ***) — gerade in diesem wechselvollen, bewegungsreichen und doch so einheitlich und planvoll geleiteten Leben des Waßers offenbart sich deutlicher als in irgend einem anderen umfaßenden und einheitlichen Naturprocesse die mütterlich fürsorgende Treue der göttlichen Vorsehung. Denn wennschon das Licht der Sonne das innere, treibende Princip und der relative, kosmische Urheber des atmosphärischen Waßerbildungsprocesses ist, so würde es dieß doch nimmermehr sein können, ohne den höchsten schöpferischen „Vater des Regens“ Hiob 38, 28, dem gerade die wunderbare und so wohlthätige Tropfenbildung und überhaupt die weise Vertheilung der, bald häufigeren, bald spärlicheren Niederschläge obliegt (vgl. Hiob 5, 9. 10; Ps. 147,

---

*) S. Menzel, II, S. 7. 8. 21. 22.

**) S. Schubert, Spieg. S. 4, und vgl. Cap. 1, §. 50 und Cap. 2, §. 51. des vorigen Buches.

***) W. Christenth. VI, 4, 36.

8. 15 ꝛc.)*); der Frühregen und Spatregen gibt zu seiner Zeit (3. Mos. 26, 4; 5. Mos. 11, 14; Joel 2, 23; Jes. 30, 23; Jerem. 5, 24; Ezech. 34, 26. 27; Sach. 10, 1); der sich durch beides gleicherweise, durch Regen und durch Sonnenschein, als Spender des Segens und der Fruchtbarkeit bezeugt (2. Sam. 23, 4; Hos. 6, 3; Matth. 5, 45; Apg. 14, 17) und durch alles dieß, als wahrhaft Wahrhaftiger, sein großes universelles naturöconomisches Verheißungswort 1. Mos. 8, 22, gleich dem speciell für den Particularismus der Theocratie gegebenen 3. Mos. 26, 4, mit heiliger Treue hält und bewährt Ps. 148, 4—6. 8; vgl. Jes. 55, 10. 11. —

Anmerkung. — „Ueber einige der verschiedenen Bedeutungen des Worts Waßer in der Schrift" hat G. H. v. Schubert in Fr. v. Meyer's Blätt. f. höh. Wahrheit Bd. II, S. 76—109 einen an tiefsinnigen Ideen reichen, wennschon von manchen mystischen Unklarheiten und störenden Einmischungen heterogener Betrachtungen nicht ganz freien Aufsatz geliefert, worin besonders auf die durststillende, die spiegelnde und die schöpferisch-zeugende Kraft des Waßers als vorzugsweise bedeutsame Seiten dieses Elements hingewiesen wird. — Einen geistvoll durchgeführten Vergleich des wunderbaren Kreißlaufs der Waßer mit der geheimnisvoll erleuchtenden und lebenzeugenden göttlichen Offenbarung deutet, freilich nur im Vorbeigehen, Vilmar, die Theologie der Thatsachen ꝛc., S. 14 an. — Vgl. auch schon J. Arnd, Wahres Christenth. B. IV, Cap. 3, 4 und 5, wo unter andern von dem großen Waßerbaume, dessen einzelne Aeste und Zweige die Flüße und Bäche seien, der aber doch eine gemeinsame, geheimnisvoll verborgene Wurzel habe, gehandelt wird (C. 5, 11); auch Brockes in seinen Gedichten: „das Waßer" und „der Regen", wo auf die in den Erscheinungen des Waßers ersichtliche Allmacht, Weisheit und Güte (eine bei Brockes häufig wiederkehrende, so zu sagen stehende triadische Formel) hingewiesen ist.

---

*) Vgl. unsere frühere Erörterung über die Ursachen der Wettererscheinungen und des Windes, Buch I, §. 53; auch Menzel, I, S. 284. — Hiob 26, 8; 38, 37 sind die Wolken als die Schläuche bezeichnet, aus denen Gott nach Belieben die oberhimmlischen Waßer entlaßen, oder in denen er sie verschließen kann. Vgl. auch die Stelle von Gottes Wolkengemächern (dem Söller aus Wolkenwaßer) Ps. 104, 3, und überhaupt Kurtz, Bib. u. Astr. S. 454 ꝛc. (Zweite Zugabe: die oberhimmlischen Waßer); auch schon Scriver, Gotthold, Nr. 143 (wo die Wolken mit Gießkannen, Waßerziehern, Schatzkammern, Decken, Arsenalen ꝛc. verglichen sind).

§. 84. Die am Kreißlaufe der Waßer ersichtliche Treue Gottes a) in ihrer physischen Bestimmtheit.

1) Die im Waßer geschehende Selbstbezeugung Gottes als des Getreuen ist, gleich allen seinen Offenbarungen, eine unermeßliche und unendlich großartige. Dieß bezeugt die colossale Größe der Regenwolken, wenn sie den Himmel verfinstern, wie einen Sack Jes. 50, 3; wenn sie, die Vorhänge und Hüllen des göttlichen Thrones (Hiob 22, 14; 26, 9), auch das Meer umhüllen und wie mit Windeln einwickeln Hiob 38, 9, und sich so weit ausdehnen, daß sie ganz an die Stelle des Himmels getreten scheinen, so daß „in den Wolken" (בַּשַּׁחַק) so viel heißen kann, als „im Himmel": s. Ps. 89, 7; vgl. V. 38 und Hiob 35, 5. — Nicht minder aber auch die Größe des Meeres, dieses Sinnbildes des Vergeßens und Vernichtens, wegen seiner Tiefe (Mich. 7, 19: die Sünden in die Tiefen des Meeres versenken; vgl. Ps. 68, 23; auch 2. Mos. 14,28), und der unabsehbaren Völkermengen der Heidenwelt, wegen der Fülle und Ausdehnung seiner brausenden Wogen, Ezech. 47, 8; Dan. 7, 2. 3; Offenb. 13, 1; 17, 1. 15*).

2) Und dennoch ist die väterliche Treue überall gegenwärtig und allenthalben wirksam in diesen unermeßlichen Massen der Waßer, der atmosphärischen wie der tellurischen; „seine Güte reicht, so weit der Himmel ist und seine Wahrheit, so weit die Wolken gehen" Ps. 36, 6; 57, 11; 108, 5. Als treuer Gott hat er Waßer ausgebreitet über der Feste und Waßer unter der Feste 1. Mos. 1, 6, damit jene diesen antworten in der Zeit der Dürre Hos. 2, 23, gleichwie die unteren Waßer weithin das Bild der oberen abspiegeln und in be-

*) Ueber die Unermeßlichkeit des Meeres vgl. Humboldt, Kosm. I, S. 331: „Wenn schon der Reichthum an belebten Formen, die Unzahl der verschiedenartigsten microscopischen, und doch theilweise sehr ausgebildeten Organismen die Phantasie anmuthig beschäftigen, so wird diese doch auf eine ernstere, ich möchte sagen feierlichere Weise angeregt durch den Anblick des Grenzenlosen und Unermeßlichen, welchen jede Seefahrt darbietet. Wer, zu geistiger Selbstthätigkeit erweckt, sich gerne eine eigne Welt im Inneren baut (?!), den erfüllt der Schauplatz des freien, offenen Meers mit dem erhabenen Bilde des Unendlichen. Sein Auge feßelt vorzugsweise der ferne Horizont, wo unbestimmt, wie im Dufte, Luft und Waßer aneinander grenzen, in den die Gestirne hinabsteigen und sich erneuern vor dem Schiffenden". —

ständiger Selbsterneuerung aus den allerfüllenden und durchdringenden Elementen des Sauerstoffs und des Waßerstoffs, dieser unsichtbaren Wesensfactoren, auch zur Ergänzung und Erzeugung jener dienen.

3) Dabei ist die gewaltige Macht und Stärke dieser göttlichen Vatertreue ersichtlich sowohl in den Wolken Ps. 68, 35, wenn Gott dieselben dicke macht, daß Hagel daraus fallen Sir. 43, 16; oder Schloßen und Schneeflocken massenweise aus ihnen fallen und sie gleich Heuschrecken durch die Winde zur Erde niedertreiben läßt. Sir. 43, 19; Ps. 147, 16. 17; oder bei Gewittern die Pfeile seiner Blitze (Ps. 18, 15; 77, 18; 144, 6; Sach. 9, 14) von den dunklen Wolken wie von einem „hartgespannten Bogen" abschießt (s. Weish. 5, 22) und furchtbare Platzregen (Jes. 30, 30; Ezech. 13, 11; Hos. 5, 10; Hiob 20, 23; Matth. 7, 25), Regengüße wie Waßerfälle (צִנּוֹרִים Ps. 42, 8) herabsendet; — als auch im Leben und Bewegen der Waßer des Meeres, die er durch gewaltige Stürme anschwellen macht und zu wüthendem Brausen erregt, Hiob 26, 12; Jes. 51, 15; Jerem. 31, 35; Am. 5, 8; 9, 6: zu welchen er aber auch spricht: „Bis hieher sollst du kommen und nicht weiter; hier sollen sich legen deine stolzen Wellen", Hiob 38, 11; denen er Damm und Grenze, Thür und Riegel setzt Hiob 38, 8. 10; Spr. 8, 29; Ps. 104, 9; Jerem. 5, 22; Sir. 43, 25; die er wie in einem Schlauche zusammenhält Ps. 33, 7; Spr. 30, 4; und die er durch sein Allmachtswort zu glätten und zu besänftigen weiß Jon. 1, 15; Ps. 65, 8; 89, 10; 107, 29; Matth. 8, 26; 14, 32. — Eine solche Allmachtswirkung ist auch das Versiegenmachen von Flüßen oder Seen und das Verwandeln von fruchtbaren, wohlgewäßerten Gründen in dürre Wüsten, wie Jes. 19, 5. 6 (Austrocknung des Nilthals); 42, 15; 44, 27; 50, 2; 51, 10; Jerem. 23, 10; 50, 38 ꝛc.; Ezech. 29, 9; 30, 12; Hos. 13, 15; Joel 1, 19. 20; Nah. 1, 4; Sach. 10, 11 (Anspielung auf die Trockenlegung des rothen Meeres zu Mosis Zeiten 2. Mos. 14, 16); Hiob 12, 15; Ps. 66, 6; 74, 13. 15; 107, 33 ꝛc.; 114, 3; Sir. 39, 28. — Es sind dieß alles Acte absoluter göttlicher Kraftäußerung, die entweder strafende oder auch segnende Bedeutung haben können, in beiden Fällen aber den himmlischen Urheber als den Treuen und Wahrhaftigen bewähren, der seine Verheißungen wahr macht und sein göttliches Wort hält.

§. 85. b) in ihrer ästhetischen Bestimmtheit.

4) Wie das Waßer überhaupt mit dem Lichte und dem Feuer aufs Nächste verwandt ist, da ja seine chemischen Elemente nichts anderes als brennbare Luft und licht- oder branderzeugende Lebensluft sind*), so ist es auch eins der vornehmsten Spiegelbilder der göttlichen Lichtherrlichkeit. Jede Welle der in sanfter Bewegung sich kräuselnden Meeresfläche, jedes Tröpflein des erquickenden Thaues auf dem Grase spiegelt das leuchtende Sonnenbild im Kleinen ab (vgl. Jes. 26, 19: Thau der Lichter; Ps. 110, 3: „der Thau aus der Morgenröthe", und die unmittelbare Verbindung von Sonnenschein und Regen Hos. 6, 3; 2. Sam. 23, 4; Matth. 5, 45; auch Ps. 36, 10), wie überhaupt jeder Waßertropfen trotz seiner Kleinheit (Jes. 40, 15; Weish. 11, 23; Sir. 18, 8) doch, gleich den winzigen Feuerfunken (den „Söhnen des Blitzes" Hiob 5, 7), ein Bild der Himmelskörper darstellt, die uns, wie er, als kleine Pünktchen erglänzen. Aber auch die urbildliche Herrlichkeit Gottes selbst, wie sie Ezechiel (Cap. 43, 2) im neuen Tempel des messianischen Reiches erschaute, vereinigt beides in sich: das Brausen großer Waßer und den Glanz eines die ganze Erde erhellenden Lichtes. Aehnlich war es mit dem hl. Geiste bei seiner ersten Selbstbezeugung in der Gemeinde des Neuen Bundes Apg. 2, 2. 6. Vgl. Offenb. 1, 15 (des HErrn Füße glühend, wie Golderz; seine Stimme, wie großes Waßerrauschen) und das gläserne Meer, mit Feuer gemischt, vor Gottes Throne: Offenb. 4, 6; 15, 2. — Auch der Regenbogen ist übrigens ein hierher gehöriges Symbol.

5) Die göttliche Allwißenheit versinnbildlicht uns theils die klare Durchsichtigkeit des Waßers, theils auch seine zurückwerfende Spiegelkraft, wonach die Quellen gleichsam Augen der Erde sind, wie das hebräische מַעְיָן (von עַיִן) 1. Mos. 7, 11; 8, 2; Ps. 84, 7; 114, 8 ꝛc. andeutet, die größeren Waßer, z. B. Teiche und Seen aber die „Augen der Landschaft" **).

*) Vgl. Schubert, Spieg. S. 196. — Baader, Ferm. cogn. H. VI, S. 391 sagt: „Das Feuer ist das subjective Princip der Natur, das Innere (mas); das Waßer das objective (äußere, foemina) das Licht; der Begriff beider".

**) S. Oersted II, S. 89: „Jeder wird auf den schönen Eindruck ge-

6) Die Weisheit des allezeit getreuen und wahrhaftigen Gottes spiegelt das Waßer ab, sofern es Sinnbild seiner erleuchtenden und befruchtenden Offenbarung durch sein Wort ist, jenes Wort, das nicht leer zu ihm zurückkehren soll, wenn er es, gleich dem fruchtbar und wachsen machenden Regen und Schnee auf die Erde gesendet Jes. 55, 11; Ps. 147, 15. 16; das auch im Munde getreuer Diener und Propheten des HErrn ein heilsames „Triefen" ist: 5. Mos. 32, 2; Hiob 29, 22 (vgl. überhaupt das Verbum הִטִּיף von der prophetischen Rede gebraucht Am. 7, 16; Mich. 2, 6. 11; Ezech. 21, 2. 7 ꝛc.); zu dessen Ausrichtung aber auch Feuer, Hagel, Schnee und Dampf (קִיטוֹר) und Sturmwinde dienen können Ps. 148, 8, — wie uns denn zumal die in den vernünftig geregelten Dienst des Menschen gezogene Dampfkraft, mit ihren so großartigen, und trotz aller Blindheit ihres Gehorsams so rationellen Wirkungen, ein imposantes Abbild der mit der Treue innigst geeinigten göttlichen Weisheit gewährt. Aber auch schon seiner stillen, oft unergründbaren Tiefe halber kann das Waßer Sinnbild der Weisheit sein, sowohl der menschlichen: Spr. 18, 4; 20, 5; wie der göttlichen: Sir. 24, 39; Röm. 11, 33; und so nennt sich Gott selbst, als Ursprung aller segensvollen Offenbarung und Heilserkenntnis, „die lebendige Quelle", die sein thöricht Volk, selbstgemachten löchrichten Brunnen zu Liebe, verläßet: Jerem. 2, 13; 17, 13 (vgl. den Ausdruck מַיִם חַיִּים, lebendige Waßer, auch von wirklichen irdischen Quellen: 1. Mos. 26, 19; 3. Mos. 14, 5; 4. Mos. 19, 17 ꝛc.). Wie aber im Alten Bunde als die heil- und segenspendende Quelle göttlicher Weisheit, der alle befruchtenden Bächlein des Lebens und der Erkenntnis entstammen, insbesondere das Gesetz erscheint: Sir. 1, 5; 24, 33—46*); so ist im Neuen Bund das Waßer des Lebens, auf

achtet haben, den wir von der Spiegelung der Gegenstände in einer ruhigen Waßerfläche empfangen ..... Die blanke Waßerfläche, welche einen großen Theil des Himmelslichts zurückwirft, überzieht das Gemälde, das uns gezeigt wird, mit ihrem Glanz, lebhafter, als der schönste Firniß". — Aehnlich Schubert, Parabb. S. 236: „Der Spiegel des Sees, sowie die metallisch glänzenden Waffen des Heeres, das an seinem Ufer gelagert ist, sind die Augen, die für das heraufdämmernde Licht zuerst sich öffnen" ꝛc. — Bekanntlich nennen auch die Spanier jeden aus der Erde hervorsprudelnden Quell ojo, Auge.

*) Theophilus v. Antiochien (ad Autolyc. lib. II, c. 21) vergleicht

dessen Genuß man ewiglich nicht mehr dürstet (Joh. 4, 10—14), der zuerst symbolisch, als Waßer und Blut, aus des geopferten Jesu Seite gequollene, dann aber mit Windesbrausen und Feuerflammen eigentlich und unsichtbar in die Herzen der Gläubigen ausgegoßenen Geist der Wahrheit (Joh. 19, 34; 1. Joh. 5, 6; Apg. 2, 2. 6; Röm. 5, 5; Joh. 16, 13).

§. 86. c) in ihrer ethischen Bestimmtheit.

6) Die Treue Gottes an sich oder als wahrhaftige ist ersichtlich daran, daß er seinen Frühregen und Spatregen sendet zu seiner Zeit (לְעִתּוֹ) 3. Mos. 26, 4; 5. Mos. 11, 14; Joel 2, 23; Jer. 5, 24; Ezech. 34, 26. 27; Sach. 10, 1; daß er, der HErr, seinen Weinberg behütet und feuchtet bald Jes. 27, 3; vgl. 30, 23; 45, 8; daß er Brunnen quellen läßet in den Gründen, die Berge aber von oben her feuchtet Ps. 104, 10. 13; 74, 15; 65, 10. 11, also daß das Land sein Gewächs gibt nach Seiner Verheißung 1. Mos. 8, 22; 3. Mos. 26, 4; Ps. 67, 7; Ezech. 36, 8. 30; Sach. 8, 12; vgl. Jac. 5, 7.

8) Die göttliche Treue ist aber auch eine ewige, die nimmermehr aufhört, gleichwie die Quellen als lebendige Waßer („perpetui fontes, vitaeque perennis imago") nimmer versiegen. „Gottes Brünnlein hat Waßers die Fülle" Ps. 65, 10; vgl. 36, 9. 10; es hat frische Waßer und wird währen beides des Sommers und Winters Sach. 14, 8; vgl. Ezech. 47, 1—12; Offenb.

einmal die Menschheit mit dem weiten Ocean. Wie dieser, damit er nicht austrockne, der beständigen Zuflüße aus Strömen und Seen bedürfe, ebenso sei der Menschheit die beständige Offenbarung Gottes im Gesetz und der Prophetie von Nöthen, damit sie nicht in ihrer eignen Sünde untergehe; und „wie die Inseln im Meere mit ihren Häfen den Seefahrern Schutz wider Wind und Wellen gewährten, ebenso seien in der Welt die heiligen Kirchen mit ihren Lehren der Wahrheit die rechte Zuflucht für alle Mühseligen und Beladenen". — Aehnliches öfters bei Chrysostomus, der die Bilder vom Meer der Welt, dem Hafen der Kirche und dem heilsamen Regen der Predigt des Evangeliums und der dadurch gewirkten Buße besonders liebt. S. auch Luther, Tischreden, Nr. 1983, wo der bald auf das Ackerland fallende und es befruchtende, bald auf die öde, sterile Meeresfluth treffende Regen mit dem von Würdigen und Unwürdigen gleicherweise gehörten Evangelio verglichen wird; und Vilmar, a. a. O.

22, 1. 2; es ist ein Born des Waßers, das in das ewige Leben quillet Joh. 4, 14; 7, 38. — So redet man auch von einem „Meere der Ewigkeit“ (vgl. Ezech. 47, 8), während in der Erde versiegendes, von oben her nicht erneuertes Waßer ein Bild des sicheren Unterganges ist: 2. Sam. 14, 14; Ps. 58, 8; Hiob 6. 15; 11. 16; 14, 11; 24, 19 (wie Schneewaßer durch Hitze vergeht, so der Uebelthäter durch die Gluth der Hölle); Sir. 41, 13 (der Gottlosen Güter versiegen wie ein Bach, und wie der Donner verrauscht im Regen); Offenb. 12, 16 (die Erde verschlang den Strom, den der Drache aus seinem Munde schoß). Vgl. auch Ps. 22, 15: „Ich bin ausgegoßen wie Waßer“. —

9) Im Waßer und seinem Leben bezeugt sich ferner aufs reichlichste und mannichfaltigste die göttliche Güte. J. Böhme nennt „den sanften, lichten Waßergeist die Naturgestalt der göttlichen Liebe“; und G. H. v. Schubert schildert vortrefflich die säugammenartig erquickende, versorgende, lebenzeugende und lebenfördernde Einwirkung des Waßers auf das Gedeihen der Erdengeschöpfe, beides der Pflanzen und Thiere*). In der Schrift sind ebensowohl Quellen und Brünnlein (Jes. 12, 3; 49, 10; 58, 11; Jerem. 2, 13; 17, 13; Sach. 13, 1; Ps. 84, 7; Spr. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; 25, 25; Sir. 1, 5; Bar. 3, 12; Offenb. 7, 17) als Bächlein und Flüße (Jes. 30, 25; 32, 2; 35, 6; 41 18; 43, 19. 20; 66, 12; Joel 4, 18; Ezech. 47, 1. 2; Sach. 14, 8; Ps. 23, 2; 36, 9; 46, 5; 65, 10) Hauptbilder der Erquickung und des Heils. Und erscheint Waßermangel und Verhaltung des Regens als ein Hauptbild göttlicher Strenge (Am. 4, 7; Ezech. 22, 24; Sach. 14, 18; 1. Kön. 17, 1; Jac. 5, 17); das Dürsten nach frischem Waßer aber als vornehmstes Gleichnis der nach liebender Vereinigung mit ihrem Gotte sich sehnenden Seele (Ps. 42, 2. 3; 63, 2; 143, 6; 69, 22; Matth. 5, 6; Joh. 19, 28), so ist frisches, üppiges Wachsthum der Auen und Grasfluren, der Gärten und Saaten (Ps. 65, 10—14; 66, 7; Hiob 8, 11—13; Jes. 44, 4; 66, 14; Hohesl. 4, 12. 15) unter dem Einfluße reichlich bewäßernder Regen (2. Sam. 23, 4; Jes. 30, 23; Ps. 68, 10; Apg. 14, 17; Hebr. 6, 7) ein Lieblingsbild der Schrift zur Be-

*) Spiegel der Natur, S. 5. 6. — Vgl. auch J. Arnd, B. IV, C. 3, 40.

zeichnung des göttlichen Segens. Als Bild besonders großartiger und ausgedehnter göttlicher Segnungen dienen öfters die alles Land weithin überfluthenden und bedeckenden Meereswogen: Jes. 11, 9; 48, 18; Am. 5, 24; Hab. 2, 14; Sir. 39, 27; 47, 16.

§. 87. d) in ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

10) Wie die durststillende Wirkung des Waßers die Treue vornehmlich als gütige spiegelt, so dient die reinigende Kraft desselben zur symbolischen Erweisung der Treue und Wahrheit Gottes als heiliger. Darauf deuten sowohl die alttestamentlichen Waschungs- und Reinigungssatzungen (3. Mos. 14; 4. Mos. 19; 2. Mos. 30, 19 ꝛc.; 40, 31 ꝛc.; Ezech. 36, 25; Hebr. 6, 2; 9, 10), wie die auch im Neuen Testament dem Waßer verbleibende Wirkung als sittlich reinigendes Mittel (Marc. 1, 8; Joh. 13, 4 ꝛc.); zumal aber seine wiedergebärende, von Grund aus reinigende und läuternde Wirkung im Bade der hl. Taufe: Joh. 3, 5; Eph. 5, 26; 1. Cor. 6, 11. Doch kann man auch an die spiegelnde Wirkung des Waßers (§. 85) denken, sowie an sein krystallhelles und krystallbildendes Wesen, also auch an das Eis, den silberglänzenden Reif, und den blendendweißen Schnee, der Ps. 51, 9 Sinnbild der wiederhergestellten Unschuld und Heiligkeit ist; nicht minder an die lichtweißen, mild glänzenden, schäfchenartigen Wölkchen der obersten Himmelsregionen, diese Anzeichen reiner klarer Luft und Vorboten guten Wetters.

11) Die im Waßer geoffenbarte göttliche Wahrhaftigkeit ist auch eine gerechte, und zwar dieß im Sinne sowohl der belohnenden Gerechtigkeit (die Wolken regnen Gerechtigkeit Jes. 45, 8; Hos. 10, 12; vgl. Matth. 5, 45; die Gerechtigkeit gleicht einem mächtig daher fließenden Waßerstrome Jes. 48, 18; Am. 5, 24), als auch der strafenden. Und zwar straft Gott nicht bloß durch Entziehung des Waßers, also durch Regenmangel (1. Kön. 17, 1; Am. 4, 7; Ezech. 22, 24; Sach. 14, 17. 18), oder durch Austrocknung der Ströme und Verdorrenmachen fruchtbarer Auen (s. oben §. 84, Nr. 3, und vgl. Jer. 15, 18: „Du bist uns geworden, wie ein trügerischer Bach כְּמוֹ אַכְזָב der nicht mehr quellen will“): sondern auch durch Platzregen, Hagel und Ungewitter (Jes. 28, 2. 17; 30, 30; 32, 19; Jerem. 23, 19. 32; 30, 23; Ezech. 13,

11. 13; Ps. 18, 13. 14; 62, 4; Matth. 7, 25; Offenb. 8, 7; 11, 19; 16, 21), oder durch tiefe vernichtende Waßerfluthen, die Bäche Belials: Ps. 18, 5; 55, 5; vgl. Ps. 32, 6; 42, 8; 46, 3—7; 69, 2. 3. 15 ꝛc.; 88, 7. 8. 17; 107, 23—30; 124, 4. 5; 130, 1; 144, 7; Jes. 28, 17; 43, 2; Ezech. 27, 34; Am. 8, 8; 9, 5; Jon. 2, 4. 6; Hiob 22, 11; 27, 20; Klagel. 3, 54, wie denn einst das ganze Menschengeschlecht bis auf acht Seelen durch das furchtbare Strafgericht einer allgemeinen Waßerfluth seinen Untergang fand. — Oft sind zahlreiche Feindesheere als einherbrausende Ströme und Meere dargestellt: Jes. 8, 7. 8; 17, 12; Jerem. 6, 23; 46, 7; 50, 42; 51, 42; Ezech. 26, 3. 19; Dan. 9, 26; 11, 7. 22; Nah. 1, 8; Hab. 3, 8. 15; Ps. 65, 8; 89, 10. 11; 93, 3 ꝛc. Das tosende und wallende Meer kann überhaupt Sinnbild sowohl der Gottlosigkeit, oder einer Gemeinschaft von Gottlosen (Jes. 57, 20; Hiob 7, 12; Jud. V. 13; vgl. das Aufwallen des Waßerquells als Sinnbild der Bosheit 1. Mos. 49, 4; Jerem. 6, 7)*), als auch des als Strafe über die Sünde verhängten Elends sein (Jes. 5, 30; 25, 11; Klagel. 2, 13). — Vgl. die Schlammgruben in diesem Sinne gebraucht: Hiob 9, 31; Ps. 40, 3; 69, 3. 15; Jerem. 38, 6 ꝛc.; desgleichen das Verbum *βυθίζειν* 1. Tim. 6, 9, und „die Grube des Verderbens" Ps. 55, 24; auch Matth. 28, 6: das Meer da es am tiefsten ist. —

12) Sinnbild der Gnade endlich ist innerhalb der Sphäre des Waßers, als der vorzugsweisen Offenbarungsstätte der göttlichen Treue, der erfrischende, erquickende und neubelebende Thau des Himmels 1. Mos. 27, 28; Jes. 26, 19; Hiob 29, 19; Sir. 43, 24; dieses Sinnbild des Friedens Ps. 133, 3; Sir. 18, 16; aber auch des raschen Herabkommens und des siegreichen Ueberdeckens von weiten Strichen Erde: 2. Sam. 17, 12; Mich. 5, 6; Ps. 110, 3; (vgl. auch Hos. 13, 3), und um dieses alles willen der erlösenden Gnade Gottes: Hos. 6, 4; 14, 6**). — Was vom Thau gilt, kann übrigens auch vom Regen gesagt werden, wie denn Spr. 19, 12 eines Königs Gnade dem Thau auf dem Grase; 16, 15 aber einem Spatregen verglichen ist; und Hos. 6, 3. 4 der

---

*) Vgl. hiezu Scriver, Gotth., Nr. 129: „der siedende Topf"; auch Arnd, B. IV, 5, 38. 39.

**) Scriver, Nr. 1: „der Thau".

HErr seine verheißene Gnadenerweisung unmittelbar hinter einander einem Spatregen und einer Thauwolke am Morgen vergleicht. S. auch Jes. 44, 3; Joel 3, 1; Sir. 35, 26 (Barmherzigkeit in Zeiten der Noth ist wie ein Regen in der Dürre). Hierher gehört auch die heilende Kraft mancher Waßer, wie der Teiche Bethesda und Siloah Joh. 5, 2—9; 9, 7; und unsrer Gesundbrunnen. Die klarste und vollständigste Offenbarmachung der göttlichen Barmherzigkeit durch das Medium des Waßers ist aber die nicht bloß symbolische, sondern auch sacramentliche in dem gleicherweise reinigenden, wie nährenden und durststillenden, obendrein aber auch den alten Menschen ertödtenden und den neuen ins Dasein zeugenden Bad der Wiedergeburt aus dem Waßer und Wort, von welchem Ezech. 47, 8—12; Jes. 12, 3; Sach. 13, 1; 14, 8 weißagend, Paulus Röm. 6, 3. 4; 1. Cor. 12, 13; Eph. 4, 5; 5, 26 aber bestätigend und belehrend zeugen.

III.

Die tellurischen Eigenschaften,

oder **die drei Reiche der Erdenschöpfung** als Erweisungsstätte der **naturgeschichtlichen** (im engeren Sinne naturtheologischen) Eigenschaften.

---

§. 88. Allgemeines und Einleitendes.

Was die siderische Sphäre uns ahnungsweise und wie von fernher, die atmosphärische aber näher und in größerer Deutlichkeit von den drei Hauptseiten des göttlichen Wesens, der physischen, der ästhetischen und der ethischen, kennen gelehrt haben, das werden wir nunmehr, bei der Betrachtung der tellurischen Sphäre der drei Reiche, als desjenigen Gebietes der außermenschlichen Natur, das unserer unmittelbar prüfenden Erkenntnis am leichtesten und vollständigsten zugänglich ist, sich in nächster Nähe und eindringlichster Lebendigkeit vor unseren Blicken erschließen sehen. Die als Allgegenwart verinnerlichte Unendlichkeit concentrirt sich in den Erscheinungen des Mineralreichs zur physisch geoffenbarten Macht; die als Allwißenheit ins Erdenleben eingegangene Lichtherrlichkeit entfaltet sich im vegetabilischen Leben zur Weisheit als unmittelbarster Versichtbarung der teleologischen Vortrefflichkeit der organischen Naturschöpfung; die als Treue zur Erde herabgestiegene Ewigkeit offenbart sich als lebenzeugendes und -erneuendes Princip, oder als Liebe (Güte), in der reichen Stufenfolge und dem mannichfaltigen Formenwechsel des thierischen Lebens. Die Macht, Weisheit und Liebe sind die den drei Stufen der außermenschlichen Erdennatur, derjenigen der individuellen Selbstgestaltung, der der

individuellen Belebung und der der individuellen Beseelung (oder dem esse, vivere und sentire des Aristoteles) entsprechenden naturtheologischen Grundeigenschaften Gottes, zu deren Erkenntnis und zusammenfaßendem Bekenntnis fromme Naturbetrachter sich von Alters her, auch bei einer nur im Allgemeinen stehen bleibenden andächtigen Bewunderung der uns zunächst umgebenden, den drei naturgeschichtlichen Reichen angehörigen Schöpfungswerke, gedrungen gefühlt haben. Wie denn schon der Dichter des 104ten Psalms gegen das Ende seiner lieblich erhabenen Verherrlichung des Schöpfers aus den Wundern seiner Erdenschöpfung (denn des Himmels wird nur vorübergehend gedacht, V. 2. 3. und 19) ausruft (V. 24): „HErr, wie sind deiner Werke so groß und viel! Du hast sie alle weislich geordnet und die Erde ist voll deiner Güter"!*) Vgl. auch Ps. 147, 5. 6. —

Anmerkung. — Den einzigen Hanne ausgenommen (s. oben §. 57, Anm. 1 gegen Ende) bleiben sämmtliche Zeugen für die Zusammengehörigkeit der genannten drei Grundeigenschaften bei deren Beziehung auf die Naturschöpfung im Allgemeinen stehen, ohne eine Sonderung von deren Stufen oder Reichen vorzunehmen. — Irenäus, B. IV, C. 75: „In der Schöpfung des Menschen zeigt sich eitel Macht und Weisheit und Güte zugleich; Macht und Güte darin, daß Gott das, was noch nicht war, freiwillig gegründet und gemacht hat, Weisheit aber insofern, als er alles wohlgeordnet sorgsam und paßend (εὔρυθμα καὶ ἐμμελῆ καὶ ἐγκατασκεύαστα) geschaffen hat". Vgl. V, 17: „Ἔστι δὲ οὗτος ὁ δημιουργὸς, ὁ κατὰ μὲν τὴν ἀγάπην πατὴρ, κατὰ δὲ τὴν δύναμιν κύριος, κατὰ δὲ τὴν σοφίαν ποιητὴς καὶ πλάστης ἡμῶν". — Für die mittelalterliche Auffaßung und Behandlung der drei Begriffe wurde im Ganzen maaßgebend, was Basilius, Homil. I in Hexaëm. §. 7 sagt: „ἐποίησεν ὡς ἀγαθὸς τὸ χρήσιμον, ὡς σοφὸς τὸ κάλλιστον, ὡς δύνατος τὸ μέγιστον". So z. B. Hugo v. S. Victor, von den drei Tagen, C. 11: „Bilder des Unsichtbaren heißen die sichtbaren Dinge, wie z. B. die Zahllosigkeit der Geschöpfe ein Bild der unsichtbaren Macht, die Schönheit derselben ein Bild der Weisheit und ihr Nutzen ein Bild der Güte ist";

---

*) Uebersetzt man auch das קִנְיָנִים statt mit „Güter", nach Maaßgabe des κτίσις der LXX, durch „Creaturen", „Geschöpfe", so bleibt immerhin in dem Ausdrucke eine Beziehung auf die Güte Gottes enthalten; diese liegt auch schon in dem „Voll sein" (מָלֵא) der Erde, vgl. Ps. 145, 15 und besonders Ps. 33, 5; 119, 64. — Reiche (ähnl. Schneckenburger) hat übrigens auch Röm. 1, 20 die drei in Rede stehenden Eigenschaften finden wollen, indem er das θειότης (neben δύναμις) durch „Weisheit und Güte" erklärte, was indessen offenbar willkürlich ist.

Bernhard v. Clairv., Serm. III in die Pentec. (p. 213 c.): „Potentissime siquidem ex nihilo omnia; sapientissime pulchra, benignissime utilia sunt creata". Vgl. Albert der Große, Summ. theol. II, tr. 1, qu. 4, p. 15 b: „Ita est in universo, quod perfecta potentia Dei et perfecta communicatio bonitatis ejus et perfecta demonstratio sapientiae ad finem universi procedere non poterat rebus existentibus sub unitate formae, sed existentibus sub multitudine". — Mit dieser Beziehung der drei Attribute auf die im Ganzen ziemlich abstracten Kategorieen des Großen, Schönen und Nützlichen verband man zuweilen die auf die drei Personen der Gottheit. So z. B. Erzbischof Edmund v. Canterbury (um 1240) in seinem Speculum ecclesiae c. 6: „Potestas attribuitur Deo Patri, sapientia Deo Filio, bonitas Deo Spiritui Sancto. Per suam potestatem omnia creantur, per suam sapientiam mirabiliter ordinantur, per suam bonitatem quotidie multiplicantur. Potestatem Dei potes videre per omnem creationem et multitudinem; suam sapientiam per eorum pulchritudinem ac dispositionem, et suam bonitatem per illorum virtutem et multiplicationem. Magnitudinem creaturarum potes videre per suas quatuor dimensiones etc. .... Sapientiam Dei potes videre, si bene attendas, quomodo dedit pluribus creaturis esse solum, ut lapidibus; aliis dedit esse et vivere, ut arboribus" etc. — Im Wesentlichen so auch Luther, Tischreden, Nr. 517: „In allen Creaturen ist und siehet man Anzeigung der hl. Dreifaltigkeit. Erstlich das Wesen bedeutet die Allmacht Gottes des Vaters; zum andern die Gestalt und Form zeiget an die Weisheit des Sohnes; und zum dritten der Nutz und Kraft ist ein Zeichen des hl. Geistes; daß also Gott gegenwärtig ist in allen Creaturen, auch im geringsten Blättlein und Mohnkörnlein". Vgl. Nr. 97: „Und zwar in allen guten Künsten und Creaturen findet man und siehet man gedruckt sein die hl. göttliche Dreifaltigkeit, als Gottes des Vaters Allmacht, Gottes des Sohnes Weisheit und Gottes des hl. Geistes Güte". — Aehnlich, nur kürzer, Nr. 275. — Daß Macht, Weisheit und Güte die Grundeigenschaften Gottes seien, hatten hierin einem Augustin, Anselm u. s. w. folgend auch schon Raymund (Tit. 59 und 184) und Wessel, der sie in Beziehung zur Trinität zu setzen liebt, erkannt. — Von pantheistischem Standpunkte aus erklärte dann Campanella († 1639) Macht, Weisheit und Liebe für die drei Grundbestimmungen (primalitates) alles Seins überhaupt, und zugleich für identisch mit Vater, Sohn und Geist. Das Nichtsein besteht ihm aus den Principien oder Primalitäten „der Ohnmacht, der Unwißenheit und des Haßes". — Kepler dagegen, der in seiner Harmonice Mundi davon ausgeht, daß alle Creaturen das Siegel der göttlichen Dreieinigkeit trügen, äußert sich öfters ähnlich wie Luther. — So auch die meisten älteren lutherischen Dogmatiker (z. B. Gerhard, Loci, T. I, p. 244 b; Quenstedt, I, p. 415. 418; Hollaz bei Schmid, Dogmatik, S. 175), wennschon diese dazu neigen, die Weisheit mehr in besondere Beziehung zum Geiste, die Liebe aber zum Sohne zu setzen (s. Schmid, S. 113). Daß übrigens die genannten drei Attribute die Grundeigenschaften Gottes sind, wird bei allen den Genannten mehr vorausgesetzt, als ausdrücklich gelehrt, — wie aus den bloß beiläufigen und

gleichsam nur mechanischen Erwähnungen der Formel ersichtlich ist. So ist es z. B. auch bei Calvin (Institut. I, c. 5, §. 2: der Mensch sei ein rarum potentiae, bonitatis et sapientiae Dei specimen; c. 14, §. 21: tot sunt divinae potentiae miracula, tot insignia bonitatis, tot sapientiae documenta, quot sunt in mundo rerum species, imo quot sunt res vel magnae, vel exiguae); Barter (Ewige Ruhe d. Heil., übers. von Gerlach, S. 194); J. Arnd (bes. in der bedeutungsvollen Stelle W. Chr. IV, 3: „Der Erdkreiß, so unter dem Himmel mitten in der Welt schwebet, ist ein Zeuge der Allmacht und Weisheit Gottes, und eine Schatzkammer der überreichen Mildigkeit des gütigen Schöpfers; vgl. ebendas. §. 61; C. 5, 14 u. s. w.); Scriver (z. B. Gotthold's Andb. Nr. 177; 201; 312; 329; 368; 369); Comenius (Phys. p. 8. 15); Bochart (Hieroz., Epist. dedicatoria und öfter); J. J. Schmidt (Bibl. Phys. p. 23 ff.); Nieuwetyt (auf dem Titel seines Werks und überall in demselben); Ray (S. 198; 213; 238 u. s. w.); Brockes an zahlreichen Stellen seiner physiko-theologischen Herzensergüße; Gellert in der ersten Strophe des herrlichen Liedes: „Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht"; Herder (Aelteste Urkunde, I, S. 154); Haller (bei Auberlen, S. 26); Wolf (Theol. nat. I, §. 928, wo Allmacht, Weisheit und Liebe für diejenigen Eigenschaften erklärt sind, durch welche insbesondere die göttliche Vorsehung wirke; vgl. II, §. 349. 350); auch bei Kant, welcher (s. Jachmann, Kant's Leben, S. 99) erzählt, wie ihn seine Mutter Gottes Macht, Weisheit und Güte aus der Natur kennen gelehrt habe; desgleichen bei der neuesten theistischen Philosophie, z. B. K. Ph. Fischer, Encycl., I, S. 199 u. öfter; bei den sämmtlichen Autoren der Bridgewater-Bücher u. s. w. — Die angeführte Wolke von Zeugen ließe sich leicht noch durch zahlreiche Namen vermehren, wäre es überhaupt so nöthig, die durchschlagende Gewichtigkeit und hervorragende Bedeutsamkeit der drei in Rede stehenden Attribute durch Anführung von noch vielen Zeugnissen zu erhärten. Im Folgenden wird es nun die stufenweise relative Offenbarung derselben in den drei tellurischen Naturreichen einzeln des Näheren zu erweisen gelten. Dabei werden wir finden, daß die Macht, wie sie der individuellen Selbstgestaltung des Naturlebens entspricht (vgl. K. Ph. Fischer a. a. O.), so in vorzugsweise enger Beziehung zur schaffenden Thätigkeit Gottes steht; während die der individuellen Beseelung entsprechende, zuerst im Leben der Thierwelt offenbar werdende Güte in nächster Verwandtschaft mit der Weltregierung steht; die zwischen beiden vermittelnde, individuell belebende Weisheit aber mit der Welterhaltung, sofern diese (mit Raymund, Tit. 17 z. E.; Wolf, I, §. 844. 845; J. P. Lange, Pos. Dgm. S. 257. 268) als fortgesetzte Schöpferthätigkeit gefaßt wird. Die Thatsächlichkeit dieser Beziehungen wird schon vornherein erhellen, wenn man in Betracht zieht, daß die drei im vorigen Abschnitte behandelten, den öconomischen Eigenschaften Gottes entsprechenden atmosphärischen Grundkräfte der Luft, des Lichts und des Waßers, sich zur anorganischen Stufe der Erdennatur im Mineralreich nur negativ verhalten (die Luft oxydirend und verwandelnd; das Licht theils bloß erleuchtend, theils zersetzend; das Waßer aber auflösend und reinigend); zur organischen aber zugleich positiv, jedoch

mit dem Unterschiede, daß das zeugende Waßer, das gestaltende Licht und die bewegende, ernährende Luft die Pflanze noch am Boden festhalten, während sie dem Thiere gerade die vornehmsten Impulse zu seiner freien Bewegung sind. Alle Lebensacte des Thieres sind bedingt und regiert durch die Odem gebende Luft, das erfreuende und erwärmende Licht und das erfrischende Waßer. — Wolf, Th., I, §. 902. 903 bezeichnet Weisheit und Güte als die Eigenschaften, mittelst deren Gott die Welt regiere: eine mit unsern Bestimmungen keineswegs streitende Auffaßung; denn die im Thierleben offenbar werdende weltregierende Güte ist ja zugleich eine höchst weise. S. Cap. 9, §. 100. Aber auch schon im bloßen Welterhaltungsgeschäfte (wie es das Pflanzenleben besonders offenbart) muß die Weisheit anschaulich hervortreten. —

Siebentes Capitel.

Das Mineralreich als Offenbarungsstätte der göttlichen Macht.

---

§. 89. Die im Mineralreiche manifestirte Macht Gottes

a) nach ihrer physischen Seite.

1) Die Unendlichkeit der göttlichen Macht bekundet die mineralische oder anorganische Erdennatur, wenn man sie in ihrem solidarischen Verband mit der anorganischen Natur des kosmischen Weltganzen betrachtet*). Die anorganische Schöpfung überhaupt (die des Himmels sammt derjenigen der Erde) offenbart Gottes

*) Anorganische Wesen sind aber die kosmischen Weltkörper insgesammt, wie nicht bloß die Meteorologie in Betreff der Meteorsteine, und die Astronomie in Betreff des Mondes und der Planeten lehrt, sondern wie auch die Bibel es auffaßt, welche nirgends die Sterne als organische Lebewesen (ζῶα) denkt, weder 1. Mos. 1, 14—16; nach Hiob 9, 9; 38, 7; am allerwenigsten Gal. 4, 3. 9, wo Hilgenfeld abentheuerlicher Weise das στοιχεῖα τοῦ κόσμου (nach Clem. Rom. homil. X, 9) durch Sterngötter, persönliche siderische Himmelsmächte erklären zu müßen gemeint hat. S. dagegen Meyer, z. d. St.

Allmacht, die tellurische insbesondere seine Macht schlechtweg. Das Erstere liegt angedeutet in Stellen wie 1. Mos. 14, 19; Jerem. 10, 12; 32, 17; Ps. 102, 26; 121, 2; 124, 8; Judith 13, 24; Matth. 11, 25, wo Gott als Schöpfer oder als Herr des Himmels und der Erde bezeichnet wird. Vgl. Hagg. 2, 6. 21; Hebr. 12, 25. 26: Gott hat die Macht, beide, Himmel und Erde zu bewegen, ja zu vernichten, 2. Petr. 3, 7. 10. Inzwischen trägt er aber das All mit dem Worte seiner Kraft, oder vielmehr sein Sohn, dem er alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, Hebr. 1, 3; Matth. 11, 27; 28, 18. — In ihrer Influenz auf die Erdenschöpfung insbesondere bethätigt Gott seine Macht als Allmacht oder als unendliche vorzüglich im ersten Werke des dritten Schöpfungstages und dessen Fortsetzung durch die der Schöpfung gefolgte Weltentwickelung hindurch, also in der Sonderung von Waßer und Festland, wie sie am herrlichsten der 104te Psalm, V. 6—8, schildert: „Mit der Tiefe deckest du das Erdreich wie mit einem Kleide, und Waßer standen über den Bergen; aber vor deinem Schelten flohen sie, vor deiner Donnerstimme fuhren sie dahin. Die Berge stiegen hoch empor, es senkten sich Thäler hinab zum Orte, den du ihnen gegründet". Vgl. Hiob 38, 8; 26, 10. 12; Ps. 95, 5; 33, 7; Jerem. 5, 22; Am. 5, 8; Jon. 1, 9. — Sodann gehören hieher noch besonders die Berge, wegen ihrer Höhe und Größe, sowie wegen ihrer Wucht, Massenhaftigkeit und Unverrückbarkeit. „Gott setzet die Berge fest in seiner Kraft", Ps. 65, 7; vgl. Ps. 90, 2; Am. 4, 13; er wägt Berge und Hügel auf der Wage, Jes. 40, 12; macht sie aber auch erzittern in ihren Grundfesten, Ps. 18, 8; Jerem. 4, 24; Nah. 1, 5; Hab. 3, 6; Sir. 16, 18; 43, 17; ja hüpfen wie Lämmer und junge Schafe, Ps. 114, 4. 6; dabei rauchen, Ps. 104, 32; 144, 5; zerfließen (durch massenhaft von ihnen strömende, sie gleichsam auflösende Waßer), Richter 5, 5; Jes. 64, 1. 2; Joel 4, 18; Am. 9, 5. 13; Mich. 1, 4; Ps. 97, 5; Judith 16, 18; er versetzt sie von ihren Oertern, Hiob 9, 5; Offenb. 6, 14; 8, 8 (vgl. Matth. 17, 20; 21, 21; 1. Cor. 13, 2); ja er macht sie gar vergehen, Nah. 1, 5; Jes. 54, 10 (vgl. 41, 15); und so thut er auch Inseln (Offenb. 16, 20), ja der ganzen Erde, die vor seinem vernichtenden Angesichte fliehen muß, Dan. 7, 9; Offenb. 20, 11.

2) Als allgegenwärtige beurkundet sich die göttliche Macht in dem Verhalten der Luft zu den mineralischen Stoffen, insbesondere in deren Beziehungen zum Sauerstoffgase, diesem königlichen Herrscher unter den Grundstoffen unseres Planeten, dessen gewaltig umbildender, belebender oder auch verzehrender Wirksamkeit sich kaum einer der übrigen Körper entziehen kann. „Wie es die anziehende Macht der Sonne ist, welche den Lauf der Planeten und Cometen in seiner fest bestimmten Bahn hält, welche über sie Alle Licht und Wärme ausstrahlt, so ist es auch das Sauerstoffgas, welches der irdischen Körperwelt ihr inneres Gleichgewicht und ihre feststehenden Umriße gibt und das überall da, wo es in kräftigen Wechselverkehr mit seinem brennbaren Gegensatz tritt, gleich einer irdischen Sonne, Licht und Wärme ausstrahlt" *). Der Sauerstoff macht vielleicht ein Drittheil vom Gewichte des ganzen Erdballs aus, bildet etwa ein Viertheil der atmosphärischen Luft (23 Procent), über drei Viertheile (89 Procent) des Waßers, und findet sich als ein Hauptbestandtheil in allen organischen Körpern. Dabei bedarf er zu seiner Einwirkung auf die übrigen gasförmigen oder metallischen Grundstoffe der unmittelbaren Nähe, ja einer wechselseitigen Durchdringung mit denselben, anders als das schon von ferne her kräftig wirkende Licht der Sonne. Kurz, er ist so recht das Blut des Erdenleibes, das lebendigste Bild der speciellen Fürsorge Gottes in ihrer allerhaltenden, alles regierenden, allenthalben concurrirenden Thätigkeit, das creatürliche Symbol der demiurgischen und öconomischen omnipraesentia operativa des göttlichen Logos, dieses τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, wie ihn der Brief an Diognet, C. 7 nennt.

3) Die Macht als solche ist ersichtlich an den Qualitäten der drei Hauptgruppen oder Grundtypen, in welche die Mineralien bei naturgemäßer Eintheilung zerfallen: der Metalle, als Repräsentanten der extremen Schwere; der Steine, als Repräsentanten des Extrems der Härte; und der Salze, als Repräsentanten der zwischen jenen äußersten Gegensätzen vermittelnden, sie indifferenziirenden, und zugleich das Material für die organische Welt bildenden anorganischen Massenhaftigkeit **). —

*) Schubert, Spiegel der Natur, S. 196.

**) Vgl. Snell, Philoss. Betrachtungen, S. 100 u. s. w., und s. über-

a. Die Metalle im engeren und eigentlichen Sinne, d. h. die schweren Metalle, auf die wir zunächst ausschließlich Rücksicht nehmen, offenbaren die „Kraft der Stärke Gottes" (Jes. 40, 26; Eph. 1, 19) in ihrer gewaltigen Tendenz nach intensiver Raumerfüllung, wie sie in ihrer meist nicht krystallinischen, also so recht materiellen und formlosen Form; ihrer ungeheuren Dehnbarkeit; ihrer mannichfaltigen Reizempfänglichkeit (als: Electrisir- und Magnetisirbarkeit, vorzüglich ihrer Oxydirbarkeit); endlich ihrem so bedeutenden specifischen Gewichte hervortritt. Fast alle Tugenden der Metalle sind einseitige, stellen also ihr Urbild, die göttliche Macht, nach dem Extrem ihrer einzelnen Kraftäußerungen und Richtungen, gleichsam als noch rohe und unvermittelt wirksame Stärke dar. — Im Golde haben wir das Extrem der Schwere, der Dehnbarkeit und der Widerstandsfähigkeit gegenüber jeglicher Oxydation, mithin der natürlichen Reinheit (wie denn das Gold allein unter allen Metallen eine wahrhaft energische Farbe zeigt — die der Herrlichkeit und der Gerechtigkeit zugleich, s. Cap. V) und der unverwüstlichen Dauerhaftigkeit; trotzdem daß es ziemlich weich und leicht schmelzbar ist. Wegen dieser Fülle von Vorzüglichkeiten wird es, als König und Sonne der metallischen Welt, mehr denn alle übrigen Metalle werthgeschätzt, und gewiß mit Recht; es gebührt ihm der oberste Rang unter ihnen, um seiner Einzigkeit, wenn auch nicht gerade um seiner Seltenheit willen: denn es gibt noch seltnere Edelmetalle. Wie es denn überhaupt merkwürdig ist, „daß die Metalle, je edler sie sind, um so mehr vereinzelt und von den gewöhnlich vorkommenden Körpern getrennt erscheinen, gleichwie höher entwickelte geistige Naturen von den gemeinen immer entfernter stehen"*). — Auch die Schrift stellt das Gold sehr hoch, sowohl um seines feurigen Glanzes, ja seiner furchtbaren Pracht willen (s. Hiob 28, 5: אֵשׁ; 37, 22: נוֹרָא הוֹד), als auch wegen seiner Seltenheit (Jes. 60, 17: „Ich

---

haupt die ganze hier gegebene Abhandlung über die Mineralien (S. 39 u. f. w.), die überaus viel Tiefes und Treffendes enthält. — Uebrigens classificirt auch schon Raymund (Tit. 221) die Mineralien in ähnlicher (triadischer) Weise, wie oben geschehen (elementa z. B. Feuer (?), metalla und lapides pretiosi).

*) Schödler, Buch der Natur, S. 381 (10te Aufl.).

will Gold statt Erzes bringen" u. s. w.; vgl. 13, 12; Hiob 22, 24. 25); seiner Unvergänglichkeit im Feuer der Prüfung (Hiob 23, 10; Spr. 17, 3; 27, 21; Weish. 3, 6; Sir. 2, 5; 1. Petr. 1, 7; 1. Cor. 3, 12; Offenb. 3, 18) und seiner auf allen jenen Tugenden zugleich beruhenden conventionellen Kostbarkeit (Spr 22, 1; Ps. 19, 11; 119, 72. 127; Apg. 3, 6; vgl. Klagel. 4, 2; 2. Tim. 2, 20, wo goldne Gefäße irdenen gegenüber erwähnt werden). Gott selbst wird das Gold, d. i. der Schatz (בֶּצֶר), das Kostbarste seiner Frommen genannt (Hiob 22, 25); die Gaßen seiner Stadt sollen einst von lauterem Golde, wie leuchtendes Glas sein (Offenb. 21, 18). Daher auch die Verwendung des Goldes, dieses Vorbildes, Erstlings und Unterpfandes der einstigen Verklärung unsrer Erdmaterie*), zum Schmucke der dem Schatten der zukünftigen Güter dienenden Priester (2. Mos. 28, 6 ff.; 39, 2 ff.) und des abbildlichen schattenhaften Heiligthums im Alten Bunde selbst (2. Mos. 25, 13. 28; 26, 6; 30, 4; Matth. 23, 17; Hebr. 9, 4). Und doch, wie nahe liegt bei dieser hohen Würde der schnödeste Misbrauch! Wie ein geringer Schritt war es von der Beisteuerung des Goldes zum Stiftshüttenbau zur Verfertigung des goldenen Kalbs (2. Mos. 25; 32, 2 u. s. w.); wie ähnlich kann das Gold des Tempels Gottes dem der Götzenbilder werden (Matth. 23, 17; vgl. Ps. 115, 4), oder gar dem der babylonischen Hure (Offenb. 17, 4; 18, 12. 16); wie leicht wird der Mensch, statt durch weisen Gebrauch des Goldes zu herrschen (Luc. 16, 9), ein Sklave des todten Metalls, das dann eine schnöde Tyrannei über ihn ausübt und ihm mit dem ewigen Tode lohnt (Luc. 16, 29 ꝛc.)! Daher die Schrift nicht selten auch die Vergänglichkeit des Goldes hervorhebt (1. Petr. 1, 7. 18; vgl. Spr. 22, 1; Ps. 19, 11 u. s. w.) und von einem plötzlichen Davonfliegen des Reichthums mit Adlersflügeln (Spr. 23, 5), ja sogar von einem Rosten des Goldes und Silbers redet (Jac. 5, 2). — Vom Silber, dem weißglänzenden Gegenbilde des blaßen Mondes (vgl. כֶּסֶף und לְבָנָה), gilt, — nur in geringerem Grade und gleichsam in abgeschwächter oder verblaßter Weise — alles Vorzügliche und alles Nachtheilige, was sich vom Golde aussagen läßt (Jes. 60, 17; 1. Cor. 3, 12; Jacob.

*) Vgl. Kurtz, Bib. u. Astr. S. 525 u. f. w., und schon §. 34 (S. 225) unserer Prolegomenen.

5, 2 u. s. w.). Namentlich ist das durch Feuer von Schlacken geläuterte Silber ein häufiges Bild sittlicher Reinheit (Jes. 1, 22 u. s. w.; Ezech. 22, 18; Sach. 13, 9; Mal. 3, 2. 3), insbesondere reiner Lehre (Jerem. 6, 29. 30; Spr. 10, 20), zumal der Worte des HErrn (Ps. 12, 7). — Das Kupfer (Erz, χαλκός) ist durch die tiefe feuerartige Gluth seines Glanzes (Ezech. 1, 7) zwar ein Analogon des Goldes (Jes. 60, 17; Ezech. 1, 27; 40, 3) und wird mit ihm zu dem kostbaren Golderze (Chasmal, Ezech. 1, 4; 8, 2; χαλκολίβανος, Offenb. 1, 15; vgl. Esra 8, 27) verbunden, steht ihm aber an Werth bedeutend nach (Jes. 60, 17; Jerem. 6, 28; Dan. 2, 32. 33), wiewohl es durch weit größere Härte und Festigkeit ausgezeichnet ist (3. Mos. 26, 19; Jes. 48, 4; Jerem. 15, 12; Hiob 6, 12; 40, 13 u. s. w.), daher es gerne zu Feßeln (Nechusthaim, Richt. 16, 21; 2. Sam. 3, 34; vgl. Klagel. 3, 7) verwendet wird. In der Stiftshütte wurde Gold nur für das Heilige und Allerheiligste und deren Geräthe, Silber für Heiligthum und Vorhof zugleich, Erz nur für den Vorhof verwendet (2. Mos. 25, 3 u. s. w.). Wegen seiner leichten Schmelzbarkeit und der Leichtigkeit, mit welcher es — als die rechte „Venus und meretrix metallorum" — sich mit anderen Metallen legiren läßt, hat man es im Alterthum viel früher und lieber verarbeitet, als das Eisen. — Vom Eisen sagt Menzel mit Recht: „Nichts in der todten Steinwelt hat so sehr den Character der Kraft, wie das Eisen"*). Wie denn Gott bei Jes. 60, 17 verheißt, daß er Eisen bringen wolle statt Steinen; aber auch E. 48, 4 Israel schilt: „Ich weiß, daß du hart bist und dein Nacken ist eine eiserne Ader"; vgl. Dan. 2, 33. 41 u. s. w. (Eisen und Thon verhalten sich wie stark und schwach); auch die eisernen Feßeln, Ps. 105, 18; eisernen Riegel, Ps. 107, 16, eisernen Stäbe, Hiob 40, 18. In diesen letzteren Stellen sind Erz und Eisen als besonders harte Metalle verbunden; Jes. 60, 17; Jerem 6, 28; Ezech. 22, 18 aber im Gegensatz zu Silber und Gold als geringere an Werth. Die Kraft des Eisens ist noch besonders ersichtlich an seiner magnetischen Potenz, im schlimmen Sinne aber an seiner Verwendbarkeit zu Waffen des Krieges und des Mordes, auf welchem Wege es zum furchtbar mächtigen Rächer, oft aber auch zum treulos

*) I, S. 354.

rebellischen Knechte des allbeherrschenden Goldes wird. — Zinn und Blei stehen Ezech. 22, 18; Sir. 47, 20 dem Silber und Golde ihrer Werthlosigkeit halber entgegen. Blei insbesondere ist Bild unbeholfener Schwere 2. Mos. 15, 10: Sie sanken unter, wie Blei im mächtigen Waßer; Sir. 22, 17: Was ist schwerer, denn Blei? und wie will man einen Narren anders heißen, denn Blei? Vgl. Sach. 5, 7. Mit dem Extrem der Schwere verbindet übrigens das Blei dasjenige der Weichheit und leichten Schmelzbarkeit. Bloß das Wismuth übertrifft es in Hinsicht der letzteren, wogegen das Quecksilber, bei bedeutender Schwere, in unserer Temperatur wenigstens beständig geschmolzen und dazu eine der allerbeweglichsten, am leichtesten in alle Poren der festeren Körper eindringenden Flüßigkeiten ist, und vorzugsweise die negative, verderbliche Seite der mannichfaltigen Qualitäten des Metallreichs repräsentirt. Löst es doch auch Silber, ja Gold mit Leichtigkeit in seinem bleich schimmernden, giftig verzehrenden Fluidum auf! —

b. In den Steinen, zumal in den Edelsteinen, offenbart die, entsprechend dieser ihrer unmittelbaren Offenbarungsstufe, noch excentrisch zu Werke gehende und wie aus einem Extrem ins andere verfallende göttliche Schöpfermacht ihre Richtung nach einem dem Pol der Schwere gerade entgegengesetzten Ende hin, indem sie das Aeußerste an Härte zu Wege zu bringen, und im Gegensatze zur einseitigen Materialität der Metalle, die entschiedenste und strengste Herrschaft der Form über den Stoff, des gestaltenden Krystallisationstriebes über sein materielles Substrat oder Object darzustellen sucht. Der vornehmste Repräsentant dieses Princips der Spontaneität in der mineralischen Natur ist der Diamant (adamas, der Unbezwingbare, Hebr. שָׁמִיר, d. i. Nagel, der Ritzende, Stechende Jerem. 17, 1; clavus adamantinus bei Horaz), im A. T. zweimal Sinnbild der größten Härte: Ezech. 3, 9; Sach. 7, 11 (Stirnen und Herzen wie ein Demant); im N. Test. wahrscheinlich unter jenem *ἴασπις κρυσταλλίζων* Offenb. 21, 11 (vgl. 4, 3; 21, 18) zu verstehen, der als Bild der Lichtgestalt Gottes selbst, sowie als Stoff der Mauern des neuen Jerusalem erwähnt wird. Die Härte des Diamants ist eine nicht minder einseitige, mit der größten Schwäche gepaarte (denn seiner Sprödigkeit halber läßt er sich leicht zerstoßen), wie sein wunderbarer Krystallglanz ein ver-

gängliches Scheinlicht ist, das sofort bei hinzutretender Sauerstoff-flamme verschwindet, indem er sich dann zu einem unsichtbaren Gase von 6561mal größerem Volumen als der feste Demant verflüchtigt. Erwägt man hiezu noch, daß die Basis dieser „Blüthe der Edelsteinwelt", nichts ist, als die schwarze, farb-, gestalt-, geruch- und geschmacklose Kohle, dieses steife, todte, formlose Residuum aus allen Verbrennungen organischer Körper, dieser allgemeinste und scheinbar unedelste aller Stoffe, der hier von einer geheimnißvoll mächtigen Gestaltungskraft in ein ganz neues höheres Dasein umgezaubert erscheint — so wird man nicht umhin können, im Diamant das Bild der höchsten geistigen Idealität, der „geistigen Creatürlichkeit" zu erkennen, das sich „zum Golde, als dem Ideal der *metallischen* Production, etwa verhält, wie die höchste Leere zur tiefsten Fülle, wie der abstracteste Verstand zum tiefsten und reichsten Gemüthe"*). — Dem Diamant, diesem — freilich höchst einseitigen — Bilde des allgewaltigen, heiligen und herrlichen Gottesgeistes (Offenb. 4, 3; 21, 11), entsprechen die drei edelsten Korunde: der Rubin, Sapphir und Smaragd (dieser letztere eigentlich zu den Thonerdesilikaten gehörig), als Bilder von Liebe, Glaube, Hoffnung. (Vgl. Cap. V, §. 80). Zu ihrer materiellen Basis, der reinen Thonerde (חֹמֶר, der Töpferthon ist in der Schrift Bild der Weichheit und Widerstandslosigkeit, wie auch der Gemeinheit, s. Jerem. 18, 3 ff.; 19, 1 ff.; Jes. 30, 14; Ps. 2, 9; Hiob 10, 9 ff.; Dan. 2, 35. 41 ff.; Klagel. 4, 2; 2. Tim. 2, 20), verhalten sich wenigstens die beiden ersteren ganz so, wie der Demant zum reinen Kohlenstoffe. In Betreff ihrer und der übrigen, dem hohenpriesterlichen Brustschilde, wie dem Fundamente der himmlischen Gottesstadt angehörigen Edelsteine vgl. im nächsten §. — Gleich den, auch schon um ihrer Seltenheit und ihres lieblichen Glanzes willen besonders werthvollen Edelsteinen (אַבְנֵי חֵן Spr. 17, 8) können übrigens auch andere Steine die göttliche Macht in ihrer physikalischen Wirksamkeit versinnbildlichen. Der Stein überhaupt ist ein Sinnbild großer Härte; so neben Erz (Hiob 6, 12: meine Kraft ist nicht steinern und mein Fleisch nicht ehern; vgl. Jerem. 5, 3: ein Angesicht härter, denn Fels); so insbeson-

*) Snell a. a. O. S. 154. Vgl. überhaupt hier S. 135 ff.

dere der Kieselstein (חַלָּמִישׁ), Jes. 50, 7; Ezech. 3, 9 (hier in Vergleichung mit dem Diamant), oder der untere Mühlstein, Hiob 41, 15. Daher die Verwendung harter Steine zu Schneidwerkzeugen, insbesondere zu den Meßern der Beschneidung 2. Mos. 4, 25; Jos. 5, 2; daher auch die Redensart: Fels des Schwerts (צוּר חֶרֶב) für Schärfe des Schwertes, Ps. 89, 44. Besonders ersichtlich sind diese Eigenschaften der Härte und Schärfe an dem chemisch reinen Kiesel oder Quarz, diesem Kerne des Granits, des verbreitetsten und vielleicht auch des ältesten aller Massengesteine, innerhalb welcher der Quarz (neben den weicheren Glimmer und Feldspath) so recht eigentlich das Mineralreich repräsentirt, der Stein aller Steine, unzerstörbar durch Waßer, Luft oder Feuer, und doch dabei Funken und Feuer gebend, ein „Hüter des Lichts und Träger des Feuers" mitten in der Nacht der dunkeln Steinwelt*). — Sonst ist die Stummheit und Starrheit des Steins ein Hauptvergleichungspunkt (2. Mos. 15, 16: Laß über sie fallen Schrecken und Furcht, daß sie erstarren wie Steine; 1. Sam. 25, 37: Da erstarb Nabals Herz in seinem Leibe, daß er ward wie ein Stein; Matth. 3, 9: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken; Luc. 19, 40: Wo Menschen schweigen, werden Steine schreien; vgl. Hab. 2, 11). Sie gewährt namentlich beim Anblick massenhaft aufgethürmter, ringsumgebender, roher Felsen, — wie im Thal Josaphat, den wüsten Felsthälern der Sinai-Halbinsel u. s. w. — den Eindruck des Erdrückenden, Starr- und Stummmachenden, ja des Schauerlichen**). — Seltener ist die Schwere der Steine tertium comparationis (z. B. Sach.

*) Menzel, I, S. 319.

**) Derselbe, S. 197: „Wo man ringsum nur Felsen erblickt, bekommt man eine Ahnung des Höllischen. Felsenwüsten sind die schrecklichsten Wüsten". — Solche Naturscenen mögen Jac. Böhme'n jene Verwunderung abgenöthigt haben, die er Myster. magn. 10, 1 so ausdrückt: „Wunderlich kommts der Vernunft vor, wenn sie die Erde mit den harten Steinen und ihrem ganz rauhen, strengen Wesen betrachtet und siehet, wie große Felsen und Steine geschaffen sind, davon ein Theil zu nichts mag gebraucht werden" u. s. w. Vgl. Menschwerdung, I, 9, 8: „Die irdische Quaal verderbte die himmlische und wurde ihre Turba, wie denn das Fiat Erde und Steine aus der ewigen Wesenheit gemacht hat".

12, 3: Jerusalem ein Laststein für alle Heiden; Dan. 2, 34. 35; Matth. 21, 42: der vom Berg herab rollende Fels mit seiner zerschmetternden Wirkung, ein Bild des richterlich wirksam auftretenden Messias), am häufigsten aber die Vertrauen erweckende, Schutz und Zuversicht gewährende Festigkeit und Dauerhaftigkeit des Felses, namentlich als Baugrunds, worüber unten, §. 91, Nr. 7 gehandelt werden wird.

c. Die Salze im weiteren Sinne, d. h. die Verbindungen von Alkalien und Erden (Oxyden der Alkali- und Erdmetalle) mit Säuren, indifferenziiren und neutralisiren die Gegensätze der Schwere und Härte und treten eben in Folge dieser Verbindung der Qualitäten des Metallischen und des Steinigen in der größten Massenhaftigkeit auf. Nicht Gewichtigkeit, auch nicht unverwüstliche Härte und Dauerhaftigkeit ist die Form, welche die creatürlich gewordene Allmacht in ihnen angenommen hat: ihre Stärke besteht in der Masse und demnächst in ihrer Geeignetheit, als Grundlage und Material für die mannichfaltigen Bildungen der organischen Welt verwendet zu werden. — Was den ersteren Punkt betrifft, so muß im Allgemeinen an die weite Verbreitung der den Hauptbestandtheil unsrer Erdrinde bildenden Silikate (wie Feldspath, Glimmer, Augit, Serpentin, Hornblende u. s. w.) erinnert werden; desgleichen an die Thon- und Kalkverbindungen und an das sowohl fest (in Steinsalzlagern), wie aufgelöst (im Ocean und den unerschöpflichen Salzquellen) in großartiger Fülle vorkommende Salz selbst, dieses edelste Product salzbildender Erdkraft. Die Schrift nennt nicht bloß Steine (2. Chron. 1, 15; 9, 27: „Gold und Silber, wie Steine"; ähnlich Hiob 22, 24; 27, 16), oder den Sand des Meeresufers, diese meist aus harten Quarzkörnchen bestehende, gleichsam mikroscopische Miniatursteinwelt, als Bild ungeheuerer Masse und Zahl (so in den Verheißungen an die Patriarchen in Betreff der Zahl ihrer Nachkommen 1. Mos. 13, 16; 22, 17; 32, 12; 41, 49; Jos. 11, 4; Hos. 1, 10; Jes. 10, 22; 48, 19; Jer. 33, 22; Hebr. 11, 12; oder in Bezug auf feindselige Heeresmassen, wie die der Midianiter Richt. 7, 12; der Philister 1. Sam. 13, 5; Gogs und Magogs Offenb. 20, 6; oder zur Bezeichnung großer Reichthümer 1. Kön. 5, 9; oder großer Schätze der Weisheit und Erkenntnis 1. Kön. 4, 29; Ps. 139, 18; oder langen Lebens Hiob 29,

18)*): sondern ganz besonders oft auch den Staub der Erde, also das Product beständiger Verwitterung des aus Thon (kieselsauerer Thonerde), Kalkerde (kohlensauerem Kalk), Bittererde (kohlensauerer Magnesia), Gyps und anderen schwefelsauren Salzen, aus phosphorsaueren, aus Kali-, Natron- und Ammoniaksalzen, endlich aus Holzfaser und Humus (verwesten Pflanzensubstanzen) bestehenden Ackerbodens**). So theils in Verbindung mit dem Sand am Meere (z. B. Ps. 78, 27: Fleisch, wie Staub und Vögel, wie Sand am Meere), theils allein (1. Mos. 28, 14; 4. Mos. 23, 10: der Staub Jacobs; 2. Chron. 1, 9); oder in Verbindung mit Koth (גָּלָל, 1. Kön. 14, 10); wie denn Straßenkoth (טִיט חוּצוֹת) ein besonderes häufiges Symbol großer Masse und eben darum auch der Gemeinheit ist (z. B. Sach. 9, 3; Weish. 7, 9: Gold und Silber einerseits als Bild des Seltenen und Sand und Gaßenkoth andererseits als Bild des Gemeinen); oder auch der Schwäche und Nichtigkeit (Ps. 18, 43; 83, 11; 1. Kön. 14, 10 ꝛc. in den Redensarten: wie Koth ausstäuben oder ausfegen; vgl. Jes. 5, 25; 10, 6: Leichname, wie Koth auf den Gaßen; ähnlich Mich. 7, 10; Sach. 10, 5; vgl. Jes. 41, 25: die Gewaltigen zertreten, wie Töpferthon und Leimen; Hiob 20, 7: umkommen, wie Menschenkoth; Mal. 3, 21: die Gottlosen sollen zertreten werden, wie Asche). So ist der Mensch Staub, sofern seine Nichtigkeit und dem Gerichte verfallene Gebrechlichkeit in Betracht kommt (1. Mos. 3, 19; Ps. 103, 14), oder Lehm und Staub (Hiob 10, 9; 27, 16), oder Staub und Asche (1. Mos. 18, 27; Hiob 30, 19), oder Lehm und Asche, (Hiob 13, 12); oder Erde, Asche und Koth (Sir. 10, 9. 10; vgl. Weish. 15, 10). Daher das Erniedrigtwerden zum Staube (Jes. 26, 5; 29, 5; 47, 1; Ps. 7, 6; 22, 16. 30; 44, 26; 119, 25; Hiob 16, 15; 17, 16; 20, 11; Klagel. 3, 29); oder zur Asche (Klagel. 3, 16); oder zum Miste (Klagel. 4, 5; Luc. 14, 35; vgl.

---

*) Seltener ist das Gewicht des Meeressandes tertium comparationis (z. B. Hiob 6, 3; Spr. 17, 3) oder sein unsicheres, grundloses Wesen (Matth. 7, 26). — Uebrigens denke man auch an des Aristophanes witzigen Ausdruck: „wüstensandmal Meeressand“, und an des Archimedes Psammites.

**) Glaser, Beudant's Naturgeschichte des Mineralreichs (1853), S. 101. 102. Vgl. Oken, I, 541 ff.

Kehricht, C. 3, 45; vgl. 1. Cor. 4, 13; Phil. 3, 8) oder zum Schlamme (Jerem. 38, 22; Hiob 2, 6; Ps. 69, 3; vgl. 40, 3) und wiederum das Erhöhetwerden von Staub und Koth (Ps. 113, 7; 1. Sam. 2, 8; Jes. 52, 3). Vgl. auch das Lecken des Staubes als Zeichen der Demüthigung (Jes. 49, 23; Mich. 7, 17; Ps. 72, 9) und das Bestreuen des Hauptes mit Staub zum Zeichen der Trauer (Klagel. 2, 10; Ezech. 27, 30; Offenb. 18, 19); auch das Abschütteln des Staubs von den Füßen zum Zeichen der Aufhebung jeglicher Gemeinschaft mit einem Orte (Matth. 10, 14; Luc. 9, 5; Apg. 13, 51; 18, 6). — Nach der Seite ihrer organischen Bildungs- und Belebungsfähigkeit hin offenbaren die Salze im Allgemeinen den Character der Festigkeit und relativen Dauerhaftigkeit als vorwiegender Substrate für die materielle (feste) Substanz der organischen Wesen. So verdanken die festen Theile der Pflanzen hauptsächlich Kieselverbindungen; die Knochen-, Schaalen-, Horn- und Haarsubstanzen der Thiere hauptsächlich Kalkgebilden ihr Dasein. Das Knochenskelett des menschlichen Leibes, dieser wunderbar feste und doch geschmeidige und gelenkige Bau, besteht aus phosphorsaurem Kalk; der zur Nachbildung der ganzen Menschengestalt und namentlich der Weiße und Weichheit der menschlichen Haut vor allen anderen taugliche Stein, der Marmor, dieser „fleischgewordene Stein", in dem „der Reiz des Lichts zur Potenz des organischen Lebens erhoben" erscheint, ist nichts anderes, als ein vorzüglich feinkörniger und harter kohlensaurer Kalk. — Ihre höchste Stufe erreicht die mineralisch geoffenbarte Macht, wie sie über ihre niederen, roheren und einseitigeren Aeußerungsweisen hinaus gebildeteren und bildungsfähigeren Stoffproductionen zustrebt, in dem Kochsalze, diesem wegen seiner vor Fäulnis bewahrenden, würzenden und lebenerfrischenden Wirkung so bedeutsamen Sinnbilde der Lebensreinheit und Lebenskraft. Dasselbe ist in der Schrift heiligende und reinigende (scharf und schmerzlich reinigende) Zugabe zum Opfer (3. Mos. 2, 13; Marc. 9, 49), eben darum Symbol der Bundestreue (der Salzbund: 4. Mos. 18, 19; 2. Chron. 13, 5) und des dauernden lebensfrischen Bestandes einer Lebensgemeinschaft überhaupt (Marc. 9, 50; Matth. 5, 13), desgleichen der Schmackhaftigkeit (Hiob 6, 6: „Jßet man denn Fades ohne Salz?" — Col. 4, 6: „lieblich und mit Salz gewürzet soll des

Christen Rede sein", im Gegensatze zu faulem Geschwätz, Eph. 4, 29, oder zur insulsitas, תִּפְלָה, Hiob 1, 22; 24, 12). Wie Schwefel (Hiob 18, 15; Jes. 30, 33; 34, 9; vgl. 1. Mos. 19, 24; 5. Mos. 29, 23) kann das Salz auch Sinnbild vernichtenden Zorngerichts werden, indem das auf die Stätte einer zerstörten Stadt gesäete Salz seiner Unfruchtbarkeit halber sinnbildliche Andeutung gänzlicher Verwüstung und bleibender Verödung ist (Richt. 9, 45; 5. Mos. 29, 23). Dagegen weiß die Schrift nicht das Mindeste davon, daß das Salz Princip alles Lebens, oder daß die Seele, oder auch der Leib, oder die Begierde des Menschen ein höheres Salz sei*) (man denke nur an die Erstarrung von Lots Weib zu einer Salzsäule 1. Mos. 19, 26), oder daß Salz, Schwefel und Quecksilber die drei Gründe alles elementaren Lebens seien, wie eine unkritische Theosophie lange Zeit hindurch fabulirt hat.

§. 90. b) nach ihrer ästhetischen Seite.

4) Als weise gibt sich die mineralisch geoffenbarte Macht zu erkennen in der Krystallisation und ihren mannichfaltigen, zwar meistens scharfkantigen, eckigen und stereometrisch regelmäßigen, darum aber niemals steifen und unlebendigen, vielmehr die höheren

*) So außer Paracelsus, Böhme, J. Arnd u. s. w. auch noch Oetinger, Lehrtaf. S. 373: „Salz ist ein potenzialisch Feuer ohne Anzündung" u. s. w.; vgl. S. 293 2c., wo als die geistleiblichen Kräfte, die allein die Sünde zu tilgen vermöchten, einerseits das Blut Christi, andererseits das Salz bezeichnet werden; mit letzterem, als mit dem „allerconcentrirtesten Namen" habe Jesus Marc. 9, 49. 50 die weltüberwindende Kraft seiner Wahrheit bezeichnet (vgl. Auberlen, die Theos. Oetingers, S. 157. 158). Auch redet er von einem himmlischen Salz, in welches sich die göttliche Doxa verdicken könne, und welches mit dem gläsernen Meere, aber auch mit dem oberhimmlischen Waßer identisch und das Urbild aller irdischen Gesundbrunnen sei u. s. w. Vgl. auch seine besondere Schrift: „das Geheimnis vom Salz", Stuttg. 1770. — Dagegen kann man es sich recht wohl gefallen laßen, wenn J. Fr. v. Meyer, Blätt. 2c. Bd. VIII, S. 313 2c. den Keim unseres Auferstehungsleibes mit dem aus der ausgelaugten Asche des verbrannten Holzes gewonnenen Salze vergleicht. Doch hat derselbe anderwärts auch Behauptungen, wie die, daß „Salz eine Verkörperung des Feuers" sei u. dgl. m.

Formen der pflanzlichen und thierischen Organe präformirenden Bildungen. Insbesondere bilden die dendritischen Krystallformen vieler Alkalien und Metalle, namentlich des gediegenen Silbers, gleich den Eisblumen an den Fenstern, die Gestaltungen der Kräuter und Bäume und weiterhin der Korallen, der Vogelfedern, des somatischen Nerven- und Adergeästes vor*). Die Vergleichung der tief in dem Mutterschooße der Erde verborgenen Erzgänge (Hiob 28, 4 נְחָלִים, Bäche genannt) mit Adern ist ebenso bekannt und gewöhnlich, als wohlberechtigt. Doch laßen sie sich auch den Nerven des Menschenleibes, insbesondere den Gangliennerven vergleichen, da die Metalle überhaupt, im Gegensatze zu den lichten, spontanen Edelsteinen die Nachtseite der mineralischen Welt, ihre überwiegende Reizempfänglichkeit, gleichsam ihr Schlafen darstellen. — Die Schrift parallelisirt Hiob 28 die Verborgenheit der tief und nur mit Mühe heraufzuholenden Edelmetalle mit der äußeren Unfindbarkeit und Undemonstrirbarkeit der in Glauben und Gottesfurcht wurzelnden himmlischen Weisheit (Jes. 45, 3). Schätze suchen ist ihr gleich Weisheit suchen Spr. 2, 4; vgl. Matth. 13, 44; Offenb. 3, 18; auch 1. Tim. 6, 19; Matth. 6, 19. 20; Luc. 12, 21; — wiewohl die himmlische Weisheit viel werthvoller ist, denn Gold, Perlen und alle Schätze: Spr. 3, 14. 15; 8, 10. 11. 19—21; 16, 16; 20, 15; 22, 1; 25, 11. 12; Ps. 19, 11; 119, 72. 127 ꝛc.; Weish. 7, 8. 9. 14.

5) Die Allwißenheit der mineralisch manifestirten Macht Gottes hat ihr Sinnbild am Klang der Metalle, des kriegerisch schallenden Erzes, das in der Posaune uns an das Endgericht gemahnen muß, des fein und lieblich erklingenden, oft aber auch verführerisch lockenden Silbers und der die Stärke des Erztons

---

*) Ferner würden die nadelförmigen Krystalle die Nadeln der Coniferen u. s. w.; sowie die Stacheln und Haare der Thiere vorbilden; die sternförmigen die Formen der meisten Pflanzenblüthen, der Echinodermen, Spinnen, Crustaceen u. s. w.; die regulär stereometrischen aber die Formen der Samen und Früchte vieler Pflanzen und des Kopfs vieler Thiere. Man denke nur an die bald rhomboidische, bald cylindrische, bald konische, bald sphärische oder elliptoidische Grundform der Thierköpfe! — Noch specieller, aber, wie uns bedünken will, vielfach zu kühn und zu gesucht führt diese Parallele der Krystalle mit organischen Formen durch Schubert, Gesch. d. Seele S. 37. 38.

mit der Reinheit des Silberklanges paarenden, heilig und friedlich läutenden Glocke, der untrüglichsten Stimme Dessen, der die Seinen kennet und zu sich ruft. — Vgl. oben Cap. 4, §. 75. — Dagegen erweisen

6) der Glanz der Metalle und die Farbenpracht der Metallerze und der Edelsteine die alles mit dem Lichte ihres Geistes verklärende göttliche Schöpfermacht zugleich als herrliche. Den Metallen als solchen und im Zustande der Verarbeitung ist characteristisch der Glanz. Sie scheinen wie Sonne, Mond und Planeten, nach uralten und nicht absolut sinnlosen Vergleichungen. Ihre Erze entfalten tief in dunkler Erde eine zwar glanzlose, aber doch überaus blühende und prunkende Mannichfaltigkeit der Farben, gleich den reizendsten Blumenbeeten*). Besonders ausgezeichnet sind in dieser Beziehung das vielfarbige Rothgüldenerz des Silbers, das carminrothe sammtartige Rothkupfererz, das schillernde Buntkupfererz, der grüne Malachit u. s. w. — Farbe und Glanz treten verbunden auf beim edelsten Metalle, dem Golde, und bei fast allen Edelsteinen, mit Ausnahme des alleredelsten von ihnen, des Demants, der bei absoluter Farblosigkeit doch den feurigsten Glanz zeigt. Zu ihm verhalten sich die übrigen Edelsteine, wie die Regenbogenfarben zum unzertheilten weißen Sonnenlichte. Daß die 12 Edelsteine des Choschen oder Brustschildleins des alttestamentlichen Hohenpriesters (2. Mos. 28, 17—20) neben ihrer symbolischen Beziehung auf die 12 Stämme Israels zugleich in abbildlichem Verhältnisse zu den Grundeigenschaften Gottes stehen, erhellt, wie im Allgemeinen aus der Stellung ihres Trägers, des Hohenpriesters als Mittlers zwischen Jehova und dem Zwölfstämmevolk, so insbesondere aus dem Vorkommen mehrerer characteristischer Steine in ihren Reihen, deren Farben unzweideutige Sinnbilder gewißer göttlicher Prädicate sind (nach Cap. 5). Die 12 Steine sind, zusammengestellt mit den ihrem Alter nach geordneten 12 Söhnen Jacobs (1. Mos. 29, 32 ꝛc.) und den göttlichen

*) Hieron. Cardanus verglich, dieser Farbenpracht halber, die Metalle mit Blumen und nahm die Zahl dieser innerirdischen Blumen genau auf 500 an, entsprechend der ihm bekannten Zahl der Pflanzen, die sich auch nur auf so viele species belief.

Attributen, soweit sich eine Beziehbarkeit der betreffenden Steine nach ihren Farben auf dieselben erkennen läßt:

1. Odem (Karneol, σάρδιον) fleischroth, oder roth. Ruben.	2. Pitdah (Topas, τοπάζιον) gelb: Herrlichkeit. Simeon.	3. Bareketh (σμάραγδος) grün: Weisheit. Levi.
4. Nophech (Karfunkel, ἄνθραξ) glühend roth: Liebe. Juda.	5. Sapphir (σάπφειρος) blau: Treue. Dan.	6. Jahalom (ἴασπις?) Chalcedon? Demant? Naphthali.
7. Leschem (Hyacinth? λιγύριον) dunkelblau? Gad.	8. Schebo (ἀχάτης) bunt. Asser.	9. Achlamah (ἀμέθυστος) violett: Macht. Isaschar.
10. Tarschisch (Türkis? χρυσόλιθος) himmelblau oder gelb? Sebulon.	11. Schoham (Onyx, βηρύλλιον?) fleischfarben. Joseph.	12. Jaschpeh (ὀνύχιον?) Jaspis oder Diamant? Benjamin *).

Zur Vergleichung laßen wir hier sofort die mehrfach abweichende Reihe der Offenb. 21, 19—21 mitgetheilten 12 Grundsteine des neuen Jerusalems folgen, enthalten uns aber, der überaus großen Schwierigkeiten halber, die beide Gemmenkataloge bieten, jedes näheren Erklärungs- oder Ausgleichungsversuches.

---

*) Nr. 2, 5 und 11 werden Hiob 28, 16. 19 in Parallele mit der Weisheit gestellt; Nr. 10 kommt auch Dan. 10, 6 als Leibesfarbe des weißgekleideten Engels am Tigrisfluße vor; Nr. 11 bei Beschreibung des Paradieses 1. Mos. 2, 12 (neben Gold und Bdellium) sowie 2. Mos. 28, 9; 39, 6, wo zwei Onyxe als auf die beiden Schultern des Hohenpriesters zu setzende und mit je 6 Namen der Stämme Israels zu bezeichnende angeführt sind. Nr. 12, von den LXX, wie auch der vorhergehende, fehlerhaft wiedergegeben, scheint dem Krystalljaspis der Offenbarung, (C. 21, 11. 19) zu entsprechen, der aber hier die Reihe der 12 Steine eröffnet. — Dem glühendrothen Nophech entspricht vielleicht der Ekdach (von קָדַח arsit), aus welchem nach Jesaj. 54, 12 Jerusalems Thore bestehen sollen; der ebendas. (und Ezech. 27, 16) genannte Kadkod ist aber ebenfalls ein Rubin, entsprechend vielleicht dem Odem des Brustschildes. — Gegen die Beischreibung der Namen der 12 Söhne Jacobs läßt sich allerdings manches einwenden. Aber man probire es nur mit den Namen der späteren 12 Stämme, wie sie bei der Lagerordnung, 4. Mos. 2, 2—31, aufgeführt sind, ob man beßer zurecht kommt? Und bei unsrer Anordnung gewinnt man doch einige sehr paßende Beziehungen, z. B. bei Nr. 1, 3, 4, 11, 12.

1. Jaspis.	2. Sapphir.	3. Chalcedon.
4. Smaragd.	5. Sardonyx.	5. Karneol (σάρδιον).
7. Chrysolith.	8. Beryll (meergrün).	9. Topas.
10. Chrysopras (apfelgrün).	11. Hyacinth (goldbraun).	12. Amethyst (dunkelviolett)*).

§. 91. c) nach ihrer ethischen Seite.

7) Symbol der göttlichen Allmacht in ihrer Ewigkeit und nimmer wankenden Beständigkeit sind die Berge, aus deren Geschaffensein und einstigem Untergange viâ negationis das ewige Bleiben Gottes erschloßen wird: Ps. 90, 2; Jes. 54, 11, deren unerschütterlich fester Bestand und hohes Alter aber auch zu positiver Parallelisirung mit Gottes Ewigkeit berechtigt, vgl. Hügel der Ewigkeit Ps. 78, 69; Berge der Ewigkeit 1. Mos. 49, 26; 5. 33, 15; Höhen der Ewigkeit Ezech. 36, 2. Daher heißt Gott, auf den man sich verlaßen kann ewiglich, ein „Fels der Ewigkeiten“, Jes. 26, 4; und überaus oft der Fels (Hort) Israels: s. 1. Mos. 49, 24; 5. Mos. 32, 4—37; Jes. 17, 10 (der Fels deiner Stärke); 30, 29; 44, 8; 1. Sam. 2, 2 (Es ist kein Fels, wie unser Gott); 2. Sam. 23, 3; Ps. 18, 3. 32. 47; 28, 1; 31, 3. 4; 42, 10; 62, 3. 7. 8; 71, 3; 78, 35; 92, 16; 94, 22. Das tertium comparationis bei diesem, ein so bedeutungsvolles Vertrauen auf Jehova, den ewigen Heilsgott, ausdrückenden Symbol ist theils die vor Verfolgern sicherstellende Höhe des Felsens (Ps. 27, 5: „Gott erhöhet mich auf einem Felsen“; Jes. 33, 16; Ps. 40, 3; 61, 3) wo dann öfters die Bergfeste (Burg) oder der Zufluchtsort (מִשְׂגָּב), synonym steht (Ps. 9, 10; 18, 3; 31, 3. 4; 48, 4; 59, 10. 17; 62, 3. 7; 91, 2; 144, 2); theils die Festigkeit des Felsens als Baugrundlage, nach Matth. 7, 25. Letzteres ist namentlich da der Fall, wo der Messias als Edelstein der auf ihn zu errichtenden Gottesgemeinde bezeichnet ist, Jes. 8, 14; 28, 16; Ps. 118, 22. 23; Matth. 21, 42**). — Vgl. auch den Felsen

*) Uebrigens laßen sich als Beispiele großer Farbenpracht außer den genannten Edelsteinen und Halbedelsteinen noch besonders anführen: der ultramarinblaue Lasurstein; der schillerfalterartig oder taubenhalsartig schillernde (blaue, gelbe, grüne und rothe) Labrador, ein rechtes mineralisches Gegenbild des Regenbogens; die bunten Marmorarten, aber auch der weiße von Carrara, der Alabaster u. s. w.

**) Vgl. Lange, Pos. Dogm. S. 99: „Er (Gott) ist der unendlich Feste,

als Symbol des Ursprungs oder der Stammvaterschaft: Jes. 51, 1 (Abraham der Fels, aus dem Israel gehauen worden).

8) Noch deutlicher, als im Bilde vom Felsen, das zugleich mit der Ewigkeit auch schon die Treue andeutet, erscheint Gottes Macht und Stärke als treue, speciell als bundestreue, zu seinem Volke haltende und es beschirmende, dann, wann er der Schild seiner Frommen genannt wird, gleichwie menschliche Fürsten Schilde der Erde heißen (Ps. 47, 10). So 1. Mos. 15, 1; Ps. 18, 3. 31; 28, 7; 33, 20; 59, 12; 84, 10. 12; 115, 9—11; 119, 114; 144, 2; Spr. 30, 5. Oder: „der deiner Hilfe Schild und das Schwert deines Sieges ist" 5. Mos. 33, 29; oder: „mein Schild ist bei Gott" Ps. 7, 11; oder: „du gibst mir das Schild deines Heils" Ps. 18, 36; oder: „du krönest sie mit Gnade wie mit einem Schilde" Ps. 5, 13; oder: „deine Wahrheit ist Schirm und Schild" Ps. 91, 4. Man kann bei diesen Stellen vom Schilde, als Bild der göttlichen Treue vielleicht auch an die spiegelnde, das Licht weithin widerstrahlende Kraft eines blanken Metallschildes denken. — Es gehören übrigens hieher auch die Stellen, wo Gott eine feurige Mauer um die Seinen her zu sein verheißt (Sach. 2, 9; vgl. für das Bild von der schützenden Mauer auch 1. Sam. 25, 16: Davids Krieger eine Mauer für Nabals Hirten; Jerem. 1, 18; 15, 20), oder sie umlagert (Sach. 9, 8; Ps. 125, 2; vgl. 34, 8), oder ihr Festungsgraben ist: Jes. 33, 21. 23; oder ihre Schutzwehr (מַחְסֶה, מָעוֹז) Jes. 25, 4; Joel 4, 16; Nah. 1, 7; Ps. 32, 7; 59, 17; 61, 4 (hier: Thurm); 71, 8; 91, 1. 2. 9; 142, 6; Sir. 34, 19.

9) Zur Bedeutung der Treue gesellt sich obendrein die der Güte im Gleichnisse des Salzes, sofern dasselbe Bundessymbol ist (s. den vorhergehenden §. gegen Ende), zumal aber, wenn man die Unentbehrlichkeit desselben für den Menschen als Würze für seine Speisen und als Heilmittel (in den Mineralquellen) be-

---

der Fels, dessen unerschütterliche Festigkeit alle Felsengebirge als Symbole nicht stark genug aussprechen können, ein Fels des unbeweglichen Widerstands allem Bösen gegenüber; aber auch darin ihnen selber Treue haltend, daß er sie an seiner Festigkeit zerschellen läßt, indem er gerade dadurch das Ewige in ihrer Brust behauptet gegen sie selber". (Vgl. Jes. 8, 14; Matth. 21, 42).

denkt*). Nicht minder gehören hieher sämmtliche Bau- und Werksteine nebst allen Nutzmetallen, vor allen Marmor und Eisen; aber auch manche bei unmittelbarer Berührung und Genießung schädlich, ja giftig wirkende Stoffe, denen bei richtiger Verwendung ein mannichfaltiger Nutzen abgewonnen werden kann. Namentlich sind es die beiden Genoßen des Sal: Sulphur und Mercurius, die, von diesem Standpunkte aus betrachtet, wieder zu Ehren kommen und sich in gewißer Hinsicht als dasjenige erweisen, was sie nach Paracelsus bedeuten sollen: der Schwefel als Sitz und Sinnbild des flüchtig-feurigen Elements (man denke nur an das Schießpulver!), das Quecksilber aber als „Grund des Waßers", sofern es im Barometer gleichsam eine Waßersäule und deren Stand im Verhältnis zur Atmosphäre in Miniatur darstellt, im Thermometer das Verhältnis des Waßers zu den verschiedenen Wärmegraden anzeigt, und obendrein die auflösenden Wirkungen des Waßers, da wo dessen Kraft hiezu nicht mehr ausreicht, den harten und schweren Metallen gegenüber, fortsetzt. —

§. 92. d) nach ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

10) Daß die im Mineralreich offenbare göttliche Macht auch eine heilige sei, können alle diejenigen Wesen desselben zeigen, welche das höhere Leben des Lichtes und des Geistes, und wäre es auch nur einseitig und in rasch vorübergehenden Momenten der Erregtheit, vorausdarstellen, also z. B. der Magnet, der durch sein Anziehen und Magnetisiren gleichstoffigen Metalls, und der Turmalin, der durch sein Offenbaren electrischer Anziehungskraft in erwärmtem Zustande ein Vorbild geistigen Lebens und liebender Selbstmittheilung, bei fortdauernder Bewahrung persönlicher Selbstständigkeit, gewährt**). Denn die starke Gier, welche die

*) Vgl. Scriver's Gotthold, Nr. 259, S. 267: das Salz, wo dasselbe „eine von den edelsten Gaben des mildreichen Gottes" genannt ist.

**) Schubert, Parabb. S. 113 sagt wenigstens in Bezug auf den Magnet: „das magnetisch-electrische Feuer, das auf einmal das neue Leben in dem (sonst so starren und egoistisch abgeschloßenen) Eisen entzündet, ist ein Gleichnis des Geistes, der erbarmenden Vaterliebe Gottes".

Mineralien im Uebrigen oft nach Vereinigung mit anderen, namentlich unsichtbaren, gasförmigen Stoffen bezeigen, z. B. die Oxydationsluft der Metalle, der unersättliche Hunger und die stete Eßgier der Kalkerde, die Begierde der Kohle, sich mit sinnlichen Eigenschaften, als Farben, Gerüchen u. s. w. zu erfüllen, — alles dieß ist ungeeignet, zum Vorbilde persönlicher, zumal heiliger Liebe zu dienen, da mit der Befriedigung dieses Strebens allemal die gänzliche Darangabe der eignen selbstständigen Existenz verbunden ist*). — In höherem Grade noch, als die magnetischen oder electrischen Functionen mancher Minerale, spiegelt das heilige Wesen des Schöpfers die Fähigkeit verschiedener Krystalle, durch Insolation zu phosphoresciren, d. h. auf längere Zeit zu Trägern eines höheren, himmlischen Lichts zu werden. So der grünleuchtende Chlorophan von Nertschinsk in Sibirien, der Strontianit, Aragonit, der bologneser Schwerspath (lapis bononiensis) und in höherem Grade als diese alle der Demant, dessen reine Lichtnatur und ruhiger steter Feuerglanz (die unruhige Flamme ist in ihm gleichsam zu ihrer Ruhe gelangt und in schlummerndem Zustande vorhanden) ihn vorzüglich dazu geeignet machen, zum Abbilde des allein reinen und heiligen Erlösers inmitten der mannichfach durch Sünde getrübten Menschenwelt zu dienen, wenngleich seine ebenfalls nach einiger Zeit wieder verlöschende Leuchtkraft im Dunkeln auf der anderen Seite wieder an die δόξα καταργουμένη, die vergängliche Klarheit auf Mosis Angesichte (2. Cor. 3, 7 ꝛc.) erinnert.

11) Stellen diese Erscheinungen, in denen das Feuer als gebundene Macht auftritt, die göttliche Heiligkeit innerhalb der Sphäre der mineralisch versichtbarten Macht dar: so bethätigt sich deren Gerechtigkeit und zürnende Negation alles Gottlosen überall da, wo das Feuer als losgelaßene Gewalt in und an den Elementen unseres Erdballs wirksam erscheint (vgl. Cap. 5, §. 82). Dahin gehören die furchtbaren Wirkungen des unterirdischen Feuers, Vorbilder der eschatalogischen Katastrophen des Gerichts (nach Jud. V. 7; 2. Petr. 2, 7) und Nachbilder jener alttestament-

*) Dieß gegen Lange, Pos. Dog. S. 254 (auch Schubert, Geschichte d. Seele, S. 24. 275 u. öfter), wo solche Erscheinungen chemischer Affinität als Analogieen der göttlichen Liebe geltend gemacht sind.

lichen Zorngerichte über Sodom 1. Mos. 19, 24. 25 und die Rotte Korahs 4. Mos. 16, 31—35; im Einzelnen also die Erdbeben (1. Kön. 19, 11; Jes. 29, 6; Jerem. 10, 10; Am. 1, 1; Nah. 1, 5; Hagg. 2, 6; Sach. 14, 4. 5; Ps. 18, 8; 60, 4; 68, 9; 77, 19; 97, 4; 104, 32; 114, 7; Hiob 9, 5. 6; Matth. 27, 51; Offenb. 6, 12; 8, 5; 11, 13; 16, 18); die Ausbrüche der Vulkane sammt allen den sie begleitenden Schrecknissen; die vulkanischen Producte, vor allen Dingen der Schwefel, dieser verbreitetste unter den pyrogenen oder inflammablen Stoffen, seiner hellgelben Farbe und leichten Entzündbarkeit halber nach Böhme ein Bild der Angst, in Verbindung mit Kohle und Salpeter ein Erzeuger des Entsetzens und Verderbens durch die furchtbaren Mündungen der Geschütze, und doch auch wieder ein heilsam reinigendes, theilweise sogar heilendes Mittel, zumal in seinen Verbindungen mit dem Sauerstoffe, diesem seinem gasförmigen Gegenbilde, das in Luft und Waßer eine ähnliche mächtige Herrscherrolle spielt, wie der Schwefel im dunklen, festen Bereiche der Erdstoffe*). Auch der Salpeter, der, vielleicht um seiner Entstehung aus dem Urin willen, 3. Mos. 14, 35 als „Aussatz" oder Ausschlag der Häusermauern für verunreinigend betrachtet wird; der, ebenfalls aus ausgeschiedenen thierischen Stoffen gewonnene, mit der intensivsten Brennbarkeit begabte Phosphor, sowie so manche andere brennbare Stoffe organischen Ursprungs, als Asphalt, Bernstein und Steinkohle, die ihrer mannichfachen nützlichen Verwendbarkeit halber das unmittelbare Geeinigtsein zerstörender Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit mit heilenden und belohnenden veranschaulichen, mögen hier erwähnt werden. Wie denn auch die stärksten mineralischen Gifte, als Arsenik, Quecksilber und dessen eigenthümliche Verbindung mit Schwefel zum feuerrothen Zinnober jene Doppelseitigkeit der Bedeutung — einerseits verderblich, andrerseits bildsam und nutzbringend — offenbaren.

12) Das Mineralreich ist endlich auch reich an Vorbildern von Wirkungen und Erweisungen göttlicher Barmherzigkeit, welche sich im Staurolith, (einer Art von Granat, deren Krystalle sehr

---

*) Vgl. Schubert, Spiegel d. N., S. 161.

häufig ein vollkommnes, regelmäßiges Kreuz — eine kreuzförmige Durchwachsung zweier rhombischen Prismen — darstellen), diesem einfachsten natürlichen Typus des Zeichens der Erlösung, wie im Asbest oder Bergflachs (linum vivum), der allen Angriffen der verzehrenden Gewalt des Feuers zu trotzen vermag; in der läuternden, schmelzenden und umschmelzenden Wirkung des Feuers, wie in der heilenden und stärkenden der Salz-, Schwefel- und Stahlwaßer; im immerwährenden Feststehen der Erde und der sicher gegründeten, so selten durch Erdbeben oder Eruptionen erschütterten Berge, wie in dem so baldigen Wiederkehren friedlicher Ruhe nach derartigen, fast immer rasch vorübergehenden Katastrophen versinnbildlicht.

Achtes Capitel.

Das Pflanzenreich als Offenbarungsstätte der göttlichen Weisheit.

---

§. 93. Von der vegetabilischen Welt als Reich der Weisheit im Allgemeinen.

Als unterste Stufe des organischen Lebens, auf welcher die wunderbar sinnreich und zweckvoll ineinandergreifenden Einrichtungen und Processe der individuellen Naturorganismen uns in ihrer unmittelbaren Eigenthümlichkeit vor Augen treten, entspricht das Reich der Vegetation mehr als irgend ein anderes Naturgebiet der göttlichen Weisheit, dem Urbild und der Urbildnerin des Universums (Spr. 8, 30), die ihre ewigen Gedanken nicht als plötzlich hingezaubertes Bild, sondern in stets concreter, vermittelter Wirksamkeit Zweck mit Zweck verknüpfend und immer Höheres aus Niederem hervorbildend verwirklicht. Wie die Herr-

lichkeit der Sternenwelt uns ein erhabenes Bild ist des ewigen Spieles, das diese himmlische Werkmeisterin täglich vor Gott treibt, so offenbart uns das Grünen und Blühen, das Wachsen und Wiedervergehen der Pflanzenwelt am unmittelbarsten und anschaulichsten ihr „Spielen auf dem Erdboden", da sie ihre Lust hat bei den Menschenkindern (Spr. 8, 31)*). — Zweck und Ziel aller Bethätigung der göttlichen Weisheit ist vermittelte und mannichfaltige Mittheilung von Leben. In keinem Naturbereiche ist aber das Leben an sich mehr Selbstzweck, als in der Pflanzenwelt, wie denn für alle Sprachen der Erde gerade die Region des vegetabilischen Lebens die Vorrathskammer bildet, aus welcher die Bezeichnungen der verschiedenen Modificationen und Abstufungen, der verschiedenen Ab- und Zunahmen des Lebens auch höherer Wesensstufen zu allermeist genommen werden**). — Das Mittel

---

*) Es gibt auch ein Spielen der göttlichen Weisheit in dem Zwischenreiche des Luftkreißes, wovon Spr. 3, 20 geschrieben steht: „durch seine Weisheit sind die Tiefen zertheilet und die Wolken mit Thau triefend gemacht"; aber auch diese Sphäre ihrer Bethätigung kann uns nicht so nahe angehen und zu so deutlicher Einsicht offen liegen, wie die in der Pflanzenschöpfung geschehene tellurisch-naturgeschichtliche. — Für die Vergleichung der Sternenwelt mit derjenigen der Erdenvegetation vgl. man, außer dem schon oben Cap. 2, §. 65, 4. angeführten Humboldt'schen Ausdruck „Himmelsgarten", besonders die Vergleichung von Blumen mit Sternen bei Basil. Hom. VII in Hexaëm., §. 1, und Bähr, Symb. I, S. 363, wo auf den Zusammenhang zwischen dem Glanz der Blumen, der Farben und der Gestirne hingewiesen ist, welche alle drei durch ἄνθος bezeichnet würden. S. auch Menzel II, S. 114.

**) In der Sprache des A. Tests. ist צָמַח sproßen geradezu so viel als sich entwickeln, gedeihen: Jes. 42, 9; 43, 19; 45, 8; 58, 8; 61, 11; 2. Sam. 23, 5; Ps. 85, 12; Hiob 5, 6; 8, 19. Die Begriffe Säen und Ernten bezeichnen das sittliche Handeln mit seinem entsprechenden Lohne oder Resultat: Hos. 8, 7 (Wind säen und Ungewitter ernten); 10; 12 (Gerechtigkeit säen und Liebe ernten); Mich. 6, 15; Jer. 4, 3; 12, 13; Hiob 4, 8; Ps. 126, 6: Spr. 22, 8; Sir. 7, 3; Gal. 6, 8; 1. Cor. 9, 11; 2. Cor. 9, 6; ähnlich das Pflügen: Richt. 14, 18; Hos. 10, 13; Spr. 14, 22. So ist Jes. 17, 10. 11 „Pflanzen und nicht Einernten" Bild fehlgeschlagener Hoffnungen und Entwürfe; vgl. 5. Mos. 28, 38; Hagg. 1, 6; 2, 17; Hiob 31, 40. — Früchte sind Bilder der sittlichen Thaten und Leistungen der Men-

für jene Setzung des Lebens ist auf allen Stufen der Selbstbethätigung der göttlichen Weisheit das Licht als Princip aller Gottesoffenbarung. Keine Natursphäre erscheint unmittelbarer und allseitiger durch die schöpferisch zeugende und fortbildende Einwirkung des Lichtes bedingt, als die der Gewächse. „Alles Gewächse ist Sonnenleib, dienend der Sonnenbildung und Sonnenglorie", sagt v. Baader in einer schon früher angeführten Stelle; und mit Recht weisen Andere darauf hin, wie die Pflanze zwar „in der einen ihrer beiden Lebens- und Bewegungsrichtungen ganz unselbstständig dem Planeten verhaftet sei, in welchem sie wurzele: in der anderen aber gleichsam selbstlos dem Lichte entgegenwachse"; wie sie also „Luft, Meer und Land, und noch mehr planetares und solares Princip" durch Art und Richtung ihres Lebens vermittele*). — Und auch eben in dieser Eigenthümlichkeit, wonach es so recht das Reich der naturgeschichtlichen (tellurischen) Mitte ist, offenbart das Vegetationsreich seine bedeutungsvolle Beziehung zu der immer und überall zwischen den Urpositionen der göttlichen Macht und den liebenden Zwecken und Absichten der Güte vermittelnden Weisheit. Mitten hineingestellt zwischen die mineralische und die animale Welt muß das Pflanzenreich die elementaren Stoffe der ersteren so verarbeiten und durch die läuternden und veredelnden Processe seines Wachsens und Entwickelns hindurchgehen laßen, daß sie zu Nahrungs- und Heilmitteln für das thierische Leben

---

schen: Jes. 5, 2; 10, 12; Jerem. 17, 10; 21, 14; 32, 19; Ezech. 47, 12; Spr. 12, 12; 27, 18; Sir. 27, 7; Matth. 3, 8. 10; 7, 16 ꝛc.; 21, 34—43; Gal. 5, 22; Eph. 5, 9; Phil. 1, 11; oder sie bezeichnen den durch sittliches Thun errungenen Lohn oder Vortheil: Jes. 3, 10. 11; Spr. 1, 31 (die Früchte seiner Werke eßen); Spr. 31, 31 (Früchte der Hände); Röm. 1, 13; 6, 21. 22; Phil. 1, 22; vgl. Frucht der Lippen: Jes. 57, 19; des Mundes: Spr. 12, 14; 13, 2; 18, 20; der Weisheit: Spr. 8, 19; der Gerechtigkeit: Am. 6, 12; Spr. 11, 30; Hebr. 12, 11; Jac. 3, 18; — vgl. auch das καρποφορεῖν Luc. 8, 15; Hos. 13, 15; Röm. 7, 4. 5; Col. 1, 6. 10; und δένδρα ἄκαρπα: Jud. V. 12; auch Tit. 3, 14 ꝛc. Hiezu kommen noch die weiter unten zu besprechenden Stellen vom Grünen und Sproßen des Grases und der Bäume und vom Welken und Verdorren; die Beschreibungen des ganzen Lebensschicksals von Menschen unter dem Bilde von Bäumen und deren Wachsthum u. s. w. Vgl. schon §. 46 (S. 286 ff.) der Prolegg.

*) Fischer, Philos. d. Nat. S. 256; Menzel, II, S. 34—37.

werden. Denn nur darum läßt Gott Gras wachsen auf den Bergen unter den vereinten Einflüßen seines Sonnenscheins und Regens, daß er „dem Vieh sein Futter gebe und den jungen Raben, die ihn anrufen" Ps. 147, 8. 9; Hiob 38, 41; 39, 4; und eben um deswillen bekleidet er das Gras auf dem Felde mit der Pracht schneeweißer Lilienblüthen, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, damit die Vögel unter dem Himmel, ohne zu säen, zu ernten, oder in Scheunen zu sammeln, in Wald und Feld, auf Berg und Wiese ihre Nahrung finden Matth. 6, 26—30. Aber auch für die Menschenwelt ist das Gewächsreich eine unerschöpflich reiche Speisekammer und das heilsamste Kräuterbuch, die großartigste und besteingerichtete Apotheke Gottes, nach des alten J. Arnd sinnig schönem Ausdrucke*); es ist überhaupt dasjenige Gebiet, an dessen weiser Benutzung, zweck- und ordnungsgemäßer Bearbeitung im Pflanzen und Bauen, im Düngen und Begießen, im Einernten und Aufbewahren der Mensch wie im Auszuge und Abbilde darstellen und erkennen muß, was es sei um die weltregierende Weisheit des HErrn Zebaoth, „dessen Rath wunderbarlich ist und der es herrlich hinausführet", Jes. 28, 24—29**). — Daher eignet sich kein Gebiet der Naturoffenbarung Gottes beßer zur abbildlichen und vorbildlichen Veranschaulichung des Entwicklungsganges Seines Gnadenreiches, als eben das des vegetabilischen Lebens mit seiner so mannichfaltigen und doch so einfachen; so großartigen und doch wieder so rührend schönen und lieblichen Typik und Teleologie, die unendlich viel vernehmlicher redet, unendlich viel anschaulicher darstellt, als die gewähltesten philosophischen Kategorieen oder die ausgefeiltesten dogmatischen Begriffsentwickelungen und -zergliederungen über Gott, Gottesreich und göttliche Dinge. Oder warum stellt Christus fast jedesmal,

---

*) Wahres Christenth. IV, 3, 14.

**) In Vers 24 bis 28 ist hier zunächst an mehreren agricultorischen Gleichnissen (an der Bestellung der Dill-, Kümmel-, Waizen-, Gerste- und Speltsaaten) dargethan worden, wie die Behandlung aller Garten- und Feldgewächse, dieser Bilder der Menschen als Glieder des Reiches Gottes, stets ihren consequenten, geregelten und ordnungsmäßigen Gang nehmen müße; worauf der Prophet dann fortfährt: „Solches geschiehet auch vom HErrn Zebaoth: denn sein Rath" u. s. w.

so oft er auf die göttliche Heilsöconomie und den Entwickelungsproceß seines Reiches zu reden kommt, denselben unter Bildern dar, die dem vegetabilischen Leben, oder dem Verkehre des Menschen mit dem Pflanzenreich entnommen sind, zumal unter agricultorischen und vinitorischen? Warum wählt er insbesondere da, wo es sich um die Darlegung des richterlichen Verhaltens des gerechten Gottes gegenüber dem zuerst geduldeten, letztlich aber mit aller Strenge auszurottenden Bösen, also gerade um die höchste und herrlichste Bethätigung seiner Weisheit handelt, das scheinbar so simple, und doch so tief bedeutsame und eindringlich auf den ernsten Betrachter wirkende Gleichnis vom Unkraut unter dem Waizen?*) — Es kann unmöglich Zufall sein, oder auf conventioneller Willkür beruhen, daß, wie Gott gleich zu Anfang der Menschheitsgeschichte einen Baum zum Mittel der Prüfung für die Gerechtigkeit der Menschen machte, um zu sehen, ob sie sich zum Guten oder zum Bösen entwickeln würden, so die Schrift an so vielen Stellen, wo es sich um die sittliche Selbstbestimmung, das gerechte oder gottwidrige Leben des Menschen und dessen Lohn und Erfolg, kurz um dasjenige handelt, was die salomonische Literatur Weisheit nennt, sich des Bildes vom Baume, dessen Wachsthum und Gedeihen, dessen Grünen, Blühen, Früchtebringen oder Verdorren und Abgehauenwerden bedient. So heißt die Weisheit als Inbegriff aller sittlichen Tugenden „ein Baum des Lebens allen, die sie ergreifen" Spr. 3, 18. Vgl. 11, 30: „Die Frucht des Gerechten ist ein Baum des Lebens"; 15, 4: „eine heilsame Zunge (d. i. eine weise Zunge, s. Cap. 12, 18) ist ein Baum des Lebens"; auch C. 8, 19 und Jac. 3, 17 wo die Früchte des himmlischen Weisheitsbaumes gerühmt werden; nicht minder die Stellen, wo von einem Wurzeln, Grünen und Blühen des Gerechten die Rede ist, als Folge seines weisen Wandelns in Jehova's Wegen: Ps. 1, 3; 37, 35; 52, 10; 72, 7; 92, 13—15; Spr. 11, 28; Jes. 27, 6; 37, 31; 60, 21; 61, 3 (Bäume der

*) Für die Wichtigkeit gerade dieser Parabel zur Verständlichmachung jenes schwersten und wichtigsten Punktes aller Religions- und Geschichtsphilosophie zeugt ihre häufige Anführung und Erörterung bei dogmatischer Behandlung des Gegenstandes. S. z. B. Wolf, Th. nat. I, §. 556—601, und bes. §. 675 und 676.

Gerechtigkeit, Pflanzen zum Preiße Jehova's); Jer. 17, 8; Ezech. 17, 5. 6; 19, 10; 31, 4. 7; 47, 7. 12; Hoſ. 9, 13. 16; oder von einem Grünen des Fleiſches oder der Gebeine der Frommen: Hiob 33, 25; Jeſ. 66, 14; oder ihres Zeltes: Spr. 14, 11; oder vom Aufſproßen ihres Hornes: Pſ. 132, 17; und hinwiederum vom Gefällt- und Verbranntwerden als Strafe für den faulen, unfruchtbaren Baum: Matth. 3, 8—10; 7, 17 ꝛc.; 12, 33; 21, 19; Luc. 13, 6; vgl. ſchon Am. 2, 9; Mal. 3, 19; Dan. 4, 11. 20; Jerem. 11, 19; Jeſ. 56, 3; Spr. 12, 12; Weish. 4, 3—5; Sir. 23, 35; 40, 15. Alle dieſe verſchiedenen Beziehungen auf die vegetabiliſch geoffenbarte Weisheit Gottes, ihre Natur und ihre Wirkungen faßt zuſammen die herrliche Schilderung der hypoſtatiſchen Weisheit im 24ten Capitel des Siraciden, eine unverkennbar meſſianiſche Stelle, in welcher die Weisheit als allumfaßender Lebensbaum, als Urbild für das ganze Pflanzenreich, und mithin auch als Vorbild für den, der als perſönliche, menſchgewordene Weisheit Gottes (Matth. 11, 19; Luc. 11, 49; 1. Cor. 1, 24. 30) ſich den „wahren Weinſtock" und das rechte Waizenkorn nennen konnte, ausführlich beſchrieben und der Reihe nach einer Ceder, Cypreſſe, Palme, Jerichoroſe, Olive, Platane, Myrrhe, Eiche und endlich einem Weinſtocke verglichen wird (V. 16—24), worauf die Köſtlichkeit ihrer Früchte zur Darſtellung kommt (V. 25—29). — Gegenüber ſo ausreichenden und evidenten bibliſchen Belegen für unſeren Satz, daß das Pflanzenreich das gottgeordnete Spiegelbild und Offenbarungsgebiet der göttlichen Weisheit ſei, können die wenigen altteſtamentlichen Stellen, in welchen derſelben ſcheinbar ein anderes Naturgebiet als eigentliche und vorzugsweiſe Manifeſtationsſphäre zuertheilt wird, nichts Gegründetes beweiſen. Denn erſcheint z. B. Spr. 8, 30—9, 12 die Weisheit als Werkmeiſterin (אָמוֹן) Gottes und Baukünſtlerin, von welcher das Haus der Schöpfung nach ſinnvollem Plane erbauet werde (vgl. Spr. 14, 1; 24, 3, und die neuteſtamentlichen, zumeiſt pauliniſchen Stellen vom Bau der Gemeine Gottes, des Leibes Chriſti), ſo erklärt ſich die Wahl dieſes Bildes einfach aus ſeiner engen Verwandtſchaft und Zuſammengehörigkeit mit demjenigen vom Säen und Pflanzen (vgl. die Nebeneinanderſtellung von Bauen und Pflanzen, Jerem. 1, 10; 18, 9;

24, 6; 29, 5. 28; 31, 27. 28; 42, 10; 45, 4; Ezech. 28, 26; 36, 36; Hiob 8, 17; Eph. 3, 17; Col. 2, 7; 1. Cor. 3, 9); das primitivere und bedeutsamere von beiden ist aber offenbar das vom Pflanzen, so gewiß als die unmittelbar naturbearbeitende Thätigkeit des Menschen überhaupt eine ältere ist, als die künstlerische. Wird dagegen Hiob C. 28 die Weisheit in begeisterter Schilderung nicht mit irgend welchen vegetabilischen Erscheinungen, sondern mit den unterirdischen Schätzen und Seltenheiten der Gesteinwelt, ihr Aufsuchen und Aneignen mit den Geschäften des Bergbaues vergleichen, so ist hier nicht das Wesen der Weisheit an sich und als solches, sondern zunächst nur ihre Verborgenheit vor den Augen der Welt, ihre geheimnisvolle Erhabenheit über alle gewöhnliche menschliche Erkenntnis der Vergleichungspunkt — ganz abgesehen davon, daß der heilige Dichter überall nur die praktische Weisheit der Menschen, das Abbild und den Ausfluß der göttlichen, im Auge hat, nicht die urbildliche göttliche Eigenschaft oder Hypostase dieses Namens (s. namentlich Vers 28). Aber auch in Stellen wie Vers 25—27; und den ähnlichen Cap. 38, 34—38; Spr. 3, 19. 20; 8, 24 ꝛc., wo Schöpfungswunder anderer Art, als die des vegetabilischen Bereiches, namentlich die Wunder des Luftkreißes und Wolkenhimmels, auf die (hypostatische) göttliche Weisheit zurückgeführt werden, ist es nicht die Wirkungsweise und Natur der personificirten Eigenschaft der göttlichen Weisheit unmittelbar und an sich, um deren Veranschaulichung es sich handelt: vielmehr gilt es auch hier die unendliche Größe, Erhabenheit und Transscendenz der schöpferischen und weltregierenden Weisheit Gottes darzuthun, während ihr Wesen an sich (als bestehend in wunderbarer Leitung der Schicksale der Kinder Gottes nach dem Vorbilde der vegetabilischen Wachsthums- und Entfaltungsprocesse) bloß vorausgesetzt ist.

Anmerkung. — Bähr, Symbolik, I, S. 363 sagt in Betreff der symbolischen Bedeutung des Gewächsreiches, nachdem er dasselbe vorher ganz richtig als Sinnbild alles Lebens überhaupt, als „unmittelbarsten Zeugen der Lebens- und Zeugungskraft der Erde“ bezeichnet hat: „Im Mosaismus hat die vegetative Natur im Gegensatz gegen ihre rein physische Geltung im Heidenthum die Bedeutung der höchsten Stufe des ethischen Lebens, Gerechtigkeit und Heiligkeit“. Er beruft sich hiefür auf den Zusammenhang von נזר sich Jehova weihen und נֵזֶר Krone, Haar, Blume; auf die doppelte

Bedeutung von ציץ (Blume und hohepriesterliches Diadem); auf die vom Grünen und Blühen der Gerechten handelnden Stellen, wie Ps. 1, 3 rc.; auf die Ausdrücke: der Kranz des Lebens und der Kranz der Gerechtigkeit (Jac. 1, 12; Offenb. 2, 10 rc.) und auf das bedeutungsvolle Blühen des Mandelstabes 4. Mos. 17, 20. 23. Wegen letzterer Stellen will er das vegetabilische Leben zugleich zum Symbole des die Gerechtigkeit concomitirenden Heils und Segens machen. — Aber mit diesem allem faßt er offenbar einseitig nur die positive und glänzende Seite des Pflanzenlebens, nur das die Blüthe und Frucht, den normalen Abschluß und die positive Vollendung der individuellen Entwickelung der Gewächse Betreffende ins Auge. Aber es gibt auch eine negative Seite dieses Lebens, ein Welken, Verdorren, Verfaulen (s. z. B. Luc. 23, 31; und vgl. Jes. 44, 4, wo das grünende Gras Sinnbild des Schicksals Israels ist, mit C. 40, 6, wo dasselbe durch das verdorrende Gras bezeichnet wird), die Bähr hier durchaus nicht mitberücksichtigt hat, die aber, in ihrer Zusammenfaßung mit jener positiven, keineswegs etwa den Begriff abbildlicher Darstellung der, bald belohnenden, bald bestrafenden Gerechtigkeit Gottes ergibt, sondern, — da diese in weit reichhaltigerer, deutlicherer und unmittelbarerer Weise im organischen Leben der menschlichen Leiblichkeit versichtbart (s. unten C. 11) und nur mittelbarer Weise auch in manchen Processen des vegetabilischen Werdens und Vergehens abgeschattet ist, nichts anderes als die Weisheit, die ja die allgemeine Form der Processe bildet, in denen die Acte der Gerechtigkeit, der lohnenden, wie der strafenden, immer und nothwendig verlaufen (denn Gottes Gerechtigkeit ist immer und überall eine weise), im Pflanzenleben aber stets die durchschlagende characteristische Eigenthümlichkeit aller Haupterscheinungen, die eigentliche Ursache des so innig geknüpften, fein gegliederten, wohlvermittelten teleologischen Nexus zwischen Ursprung und Blüthe, Wurzeln und Samentragen, Wachsen und Hinschwinden bildet. — Zwar kommt die Weisheit Gottes auch im **Thierleben** in den mannichfaltigsten Beziehungen zur Versichtbarung; sie äußert sich hier sogar vielfach in noch feineren, höheren und sinnvolleren Gebilden und Wirkungen, als in der vegetabilischen Sphäre, namentlich was kunstvoll vorausberechnende, alle Fälle vorherbedenkende und berücksichtigende Construction der Mechanismen betrifft, wie sie der thierische Knochen- und Muskelbau sammt seinen vielen untergeordneteren Organen in so bewunderswürdig reichem Maaße bietet; weshalb der überhaupt der Nachweisung der teleologischen Weisheit des Schöpfers aus Mechanismen mit besonderer Vorliebe zugekehrte Paley, Th. II, S. 111 mit einem gewißen Rechte sagen kann: „I think a designed and studied mechanism to be in general more evident in animals than in plants; and it is unnecessary to dwell upon a weaker argument, where a stronger is at hand“. — Allein trotzdem erscheint die Weisheit in den thierischen Organismen nur als ein untergeordnetes Moment, dem höheren Begriffe der Güte dienend, zu dessen vorzugsweiser symbolischer Versichtbarung das Thierleben bestimmt ist. Nur Theile des Thierkörpers und seiner Functionen sind es zunächst, die uns die Wirkungen der unendlichen

Weisheit Gottes zu bewundern geben, während, wie auch Paley an einer späteren Stelle (S. 229) bemerkt, das Ganze des Thierlebens, sowohl des individuellen, wie noch viel mehr des universellen Lebens des ganzen Thierreichs und seiner Familien und Thierstaaten, zur Offenbarung der die Weisheit überragenden und sie voraussetzenden Güte Gottes, als höherer Naturoffenbarung und vollständigerer Wesensmittheilung des Schöpfers, dienen, und bei irgend aufmerksamer Betrachtung uns dazu führen muß, daß „we cannot help acknowledging, what an exertion of benevolence creation was; of a benevolence how minute in its care, how vast in its comprehension!“ — Das Verhältnis läßt sich also etwa so bestimmen: Im Thierreiche offenbart sich vorzugsweise die göttliche Güte und nebenbei auch noch die Weisheit, oder kurzweg die weise Güte Gottes; im Pflanzenreiche aber die gütige Weisheit, oder die Weisheit, die auch schon mannichfaltige, bald mehr, bald weniger deutliche Spuren der Güte zu erkennen gibt, auf welche sie im Ganzen und Einzelnen abzielt und losstrebt. Das vegetabilische Reich ist also die unmittelbarste, einfachste und deutlichste Erweisungsstätte der Weisheit. Von ihm hätte, wer überhaupt eine zusammenhängende besondere Darlegung der in der organischen Creaturwelt teleologisch kundgegebenen göttlichen Weisheit liefern wollte, seinen Ausgang zu nehmen, wie auch Salomo in seinen der Natur zugekehrten weisen Betrachtungen und Weisheitslehren gethan haben wird. Denn es heißt von ihm 1. Kön. 4, 33: „Und er redete von Bäumen, von der Ceder an zu Libanon bis an den Ysop, der aus der Wand wächset. Auch redete er von Vieh, von Vögeln, von Gewürme und von Fischen“. — Mit unsrer Auffaßung des Pflanzenreichs als deutlichster und erster Offenbarungsstätte der göttlichen Weisheit stimmt übrigens schon Chrysostomus, wenn er de compunct. ad Stelech. l. II, p. 149 B.C. sagt: „πῶς γὰρ ἄνθρωπος ὢν, καὶ τὴν ἄπειρον τοῦ θεοῦ σοφίαν ἀναμετρεῖν ἐπιχειρῶν; ἐννόησον γὰρ τέως τὰς τῶν φυτῶν διαφορὰς τῶν καρποφόρων, τῶν ἀκάρπων, τῶν ἐν ἐρήμοις, τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην, τῶν ἐν ὄρεσι, τῶν ἐν πεδίοις· ἴδε τὴν ἐν τοῖς σπέρμασι ποικιλίαν, τὴν ἐν ταῖς βοτάναις, τὴν ἐν τοῖς ἄνθεσι, τὴν ἐν τοῖς ζώοις τοῖς χερσαίοις, τοῖς ἀμφιβίοις, τοῖς νηκτοῖς“ κ. τ. λ. — Vgl. J. Arnd, IV, 3, 14, der zunächst zwar fragt: „Wer siehet nicht allhier unter den Erdgewächsen allein viel tausend Zeugen der Liebe, Güte und Allmacht Gottes?“ — dann aber, nachdem er jenen schönen Vergleich der Pflanzenwelt mit einer Apotheke Gottes angestellt, fortfährt: „Bedenke allhier die Weisheit und Gütigkeit Gottes. Du wirst an jedem Kraut und Blümchen sonderliche Zeichen finden, welche sind die lebendige Handschrift und Ueberschrift Gottes, damit er jedes Kraut gezeichnet nach seiner verborgenen Kraft, so künstlich, so wunderlich, so zierlich, daß kein Künstler wird so eigentlich nachmalen können .... Denn in dem allergeringsten Gräslein und Sämlein, welches du gar gering und für unnütz achtest, ist größere Weisheit Gottes, Kraft und Wirkung, als du ergründen kannst“. — Schön, wenngleich die Pflanzen- und Thierwelt nicht gehörig auseinanderhaltend und unterscheidend, sagt Hanne, Vorhöfe, III, S. 29 über das Verhältnis beider organischer Reiche zur anorganischen Na-

tur: „Die Spuren dieser höheren Absicht, die Anklänge des Zwecks werden immer bestimmter und deutlicher, je weiter der Geist des Lebens an der Staffel der Natur emporstrebt. Die organische Natur unseres Planeten steht unter bleibenden Gesetzen, aber diese erhalten, je höher hinauf an der Stufenleiter der Organisation, um so mehr das Gepräge einer höheren Freiheit und Idealität ..... Der Lebensfond wird immer empfänglicher für die stillen Impulse des göttlichen Urbilds .... Immer magischer enthüllt sich der Duft des Idealen, der die Formen des Daseins umspielt. Nur noch wenige von den Gesetzen, die den Gestaltungsproceß der Pflanzen- und Thierwelt beherrschen, laßen sich, wie die Gesetze der anorganischen Natur, auf mathematisch exacte Formen zurückführen. Die Tendenz des Lebens, die Verbindung und Durchdringung der Kräfte, das Verhältnis des Einzelwesens zur Gattung, gewinnt immer mehr den Character schöner Harmonie und Totalität, und verliert sich, dem Calcul unzugänglich, in das tiefsinnige Geheimnis der Individualität". (Vgl. Lange, Pos. Dogm. S. 286.) — Im Wesentlichen mit unserer Auffaßung stimmen v. Rudloff, Lehre vom Menschen nach Leib, Seele und Geist, S. 86, wo es nach einer Hinweisung auf Matth. 6, 28—30 heißt: „Auch im Leben der Pflanzen, wie in dem unseres leiblichen Organismus, müßen wir jene volle Vernunft- und Zweckmäßigkeit, jene höchst vollkommene Intelligenz erkennen, die uns keine andere ist, als die sich in allen Naturproductionen offenbarende unendliche göttliche Intelligenz"; — und v. Schubert, Geschichte d. Seele, S. 42: „So hat auch das Pflanzenreich das vor dem Thierreiche voraus, daß jenes so ruhend, so treu unmittelbar den waltenden, belebenden Einfluß der jungfräulichen Werkmeisterin, der bildenden Weisheit, empfängt, wie die noch wachsende Blüthe und Frucht den Saft des tragenden Stammes". Wenn derselbe ebendas. S. 52 ꝛc. und öfter das Pflanzenreich der menschlichen Seele, das Thierreich dem Geiste und das Mineralreich dem Leibe vergleicht (etwas anders Hanne, a. a. O. S. 66, der dem Pflanzenreiche als Characteristicum die Tendenz nach Verleiblichung, dem Thierreiche aber die nach Entwickelung seelischen Lebens vindicirt), so will uns bei dieser Parallele bedenklich scheinen, daß eben wegen ihrer überwiegend passiven Verleiblichungstendenz, wegen jenes willenlosen Zuges zum Leiblichen hin, den auch Schubert, S. 53 der vegetabilischen Welt beilegt, dieselbe eher der Leiblichkeit an sich, als der diese bildenden und beherrschenden Gewalt der Seele, entsprechen dürfte. Diese letztere aber möchten wir nicht sowohl im Thierreiche abgespiegelt finden, welches offenbar „die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes vorbildlich erzählt" (nach Schubert's Ausdrucke, S. 53), sondern vielmehr gerade in der anorganischen Erdennatur mit ihren gewaltigen Kräften und imponirenden Kraftäußerungen überhaupt und insbesondere mit ihrer den organischen Bildungen der Pflanzenwelt zum unmittelbaren Substrate dienenden Welt der Gase, der wäßrigen Stoffe u. s. w., um deren Vorherrschaft in diesem noch unbelebten und unbeseelten Reiche des bloßen Seins willen auch Schubert (z. B. S. 36. 76. 133) ein belebendes, ordnendes Princip des Mineralreichs an-

nimmt, das er ἕξις nennt und das in der That an die Art, wie die Seele des Thiers und des Menschen den Leib zusammenhält, erinnern muß. Wie es übrigens auch um die Möglichkeit einer Parallelisirung der drei Reiche mit den drei menschlichen Wesensfactoren überhaupt stehen möge, so viel können wir bereits jetzt mit Sicherheit behaupten, daß, wie das Mineralreich als Reich der Macht vorzugsweise der Person und Wirkungsweise des Vaters, das Thierreich aber als Sphäre der Güte vorzugsweise dem heil. Geiste als Geist der Liebe und Gemeinschaft entspricht, so unser vegetatives „Reich der Mitte" in der unverkennbarsten symbolischen Beziehung zur mittleren Person der Dreieinigkeit, dem ewigen Sohne Gottes, seinem Worte und seiner Weisheit, stehe. Es spricht hiefür in auffallender Weise der Umstand, daß, während die Schrift den Vater und den Geist niemals mit vegetabilischen Organismen vergleicht, dieß der Sohn selber hinsichtlich seiner ziemlich häufig thut (Joh. 15, 1 ff.; Luc. 23, 31; Matth. 13, 31; Joh. 12, 24 rc.). — Vgl. Cassius, Phil. sacra, l. 1168, der dieß schon ausdrücklich bemerkt; — und unten §. 128. —

§. 94. Die in der Pflanzenwelt ersichtliche Weisheit Gottes

a) in ihrer physischen Vortrefflichkeit.

1) In ihrer Unermeßlichkeit erkennt man die botanisch geoffenbarte göttliche Weisheit, wenn man die unzähligen Individuen und die unglaublich zahlreichen, bereits auf jetzigem Stande unserer Naturerkenntnis weit über 100,000 betragenden Arten der Pflanzen, zu denen täglich immer neue hinzugefunden werden, bedenkt. Zumal die großentheils ihren einzelnen Individuen oder Organen nach für unser Auge gar nicht erkennbare mikroskopische Pflanzenwelt muß in dieser Hinsicht unser Staunen erregen: die winzig kleine Welt der Diatomeen und Bacillarien, von denen es zweifelhaft ist, ob man sie zu den kryptogamischen Pflanzen (so v. Siebold) oder zu den Infusionsthierchen (so Ehrenberg) zu rechnen habe; der faden- oder flächenartig aneinandergereihten Kügelchen (Protococcus viridis) die als einfachste aller Pflanzen die sog. Priestley'sche grüne Materie auf der Oberfläche stehender Gewäßer bildet; der noch kleineren Kügelchen oder Zellchen, die den rothen Schnee bilden; der Chytridien, dieser aller niedrigsten und winzigsten Vorläufer der größeren Parasiten oder Schmarotzergewächse; der Oscillatorien, Conferven u. s. w. Aber auch wenn

wir zur Betrachtung größerer, ja der größten und großartigsten pflanzlichen Organismen fortschreiten, begegnet uns ein Bild der Unermeßlichkeit nach dem andern: im Ocean riesige Algen, die die angebliche Länge der fabelhaften großen Seeschlange um ein gut Theil überbieten, wie die vielleicht 700′ lange Macrocystis pyrifera an den Küsten Feuerlands und der Falklandsinseln; die, colossale Wälder in den tiefen Meerfluthen bei der Insel Sitcha an der Küste des russischen Nordamerika bildende Nereocystis; die ungeheueren Tangmassen, die dem rothen Meere seinen Beinamen „the Weedy Sea“, das Tangmeer verschafft haben, und — alle anderen derartigen Erscheinungen an Großartigkeit überbietend — das unübersehbare, vielleicht 40,000 Quadratmeilen im Umfang haltende Sargassomeer zwischen den Azoren und Bahamainseln im atlantischen Meere; zu Lande sodann endlose Grassteppen und undurchdringliche Urwälder, scheinbar ohne Anfang und Ende und als continentale „Meere der Vegetation“ den Durchwandernden mit unheimlichen Schauern der Einsamkeit erfüllend*). Die Schrift bezeichnet gerne große Menschenmengen, Nationen, Geschlechter oder Heerschaaren, unter dem Bilde von Wäldern. Jes. 10, V. 16—19 und V. 34 erscheint die das heilige Land zu überfluthen drohende feindliche Macht Assurs als ein Wald, das ihr angedrohte göttliche Gericht aber als Waldbrand. Dieses Gleichnis kehrt sehr häufig wieder, sowohl bei Jesaja, der Cap. 5, 24; 9, 17. 18; auch 7, 2. 4 das jüdische Volk mit Strafgerichten bedroht, die er als Waldbrände darstellt (C. 7, 4 sind Pekah und Rezin die gefürchteten Feuerbrände, vor denen Israel's und seines Königs Herz erbebet, „wie die Bäume im Walde

*) B. Goltz, Buch der Kindheit, S. 119: „Während ich mit den Kirchhoflinden und den wilden Holzbirnbäumen im Garten wie mit guten Bekannten umging, flößte mir der unfern belegene Wald zu jeder Zeit einen geheimnisvollen Schauder und ein Gefühl ein, wie wenn da die Natur selbst eine Andacht feierte und ganz besonders verehrt und gefürchtet werden müße“. — Menzel, II, S. 197 bemerkt mit Recht, daß der Wald, wenn er rechten Eindruck auf unser Gemüth machen und uns den Eindruck des Unendlichen gewähren solle, wenigstens nach einer Seite hin unbegrenzt erscheinen müße, — also anders als die oben an der Schneegrenze aufhörenden Alpenwälder, oder als kleine Kunstwäldchen u. s. w.

erbeben vom Winde", V. 2), wie bei anderen Propheten, z. B. Jerem. 21, 14; Ezech. 15, 1—8; 21, 1—5; Sach. 12, 6; Ps. 74, 1 ff.; 80, 17; 83, 15; vgl. auch das nahe verwandte Bild vom Niederhauen der Wälder, Jes. 10, 18; 29, 17; 32, 15. 19; 33, 9; Jerem. 4, 26; 22, 6. 7 (wo das Verbrennen der gefällten Bäume hinzukommt, ähnlich wie Jes. 27, 11); 46, 23; Ezech. 31, 15 ff.; Sach. 11, 2; Ps. 74, 5*)

2) Als allerfüllende offenbart sich die in der Pflanzenwelt ersichtliche Schöpferweisheit einerseits, wenn man die geographische Verbreitung der Gesammtvegetation unserer Erdoberfläche, dieses „liegenden Baumes, dessen kahle Wurzeln sich im Norden und Süden gegen die Pole hin verlieren, während die volle Krone die Aequatorialgegenden bedeckt" (nach Treviranus' geistvoller Vergleichung**)) in Betracht zieht und an die reiche Mannichfaltigkeit nicht bloß von Flechten und Moosen, sondern selbst von manchen Blumenarten denkt, die bis hoch in den eisigen Norden hinauf wachsen, obgleich der kurze Sommer letzteren oft nur einige Zeit zu ihrer Entwickelung bis zu Blüthe und Befruchtung und selten mehr als $1^1/_2$ — 2 Fuß tief aufgethauten Boden als Standort gewährt. Andrerseits erkennt man diesen alldurchdringenden und -belebenden Character einer unerschöpflich reichen lebenzeugenden Weisheit in der Intensivität und üppig wuchernden Fruchtbarkeit des vegetabilischen Lebens der reicheren und reichsten Pflanzenzonen, also in der unglaublich raschen und fruchtbaren Vermehrung des in jeder Minute möglicherweise 20,000 neue Zellen ansetzenden Riesenbovists***); in der auch die dumpf-

*) Bekannt ist die Verwendung des Bildes vom Walde zur Bezeichnung einer Fülle von schriftstellerischen Materien, wie sehr häufig bei Classikern und Kirchenvätern (s. z. B. auch Tertull. adv. Marc. IV, 14; adv. Prax. c. 20; vgl. „sylva libidinum", de pudicit. 16). Wie Tertull. de exhortat. castit. c. 6 das allmählige Heranwachsen des Menschengeschlechts durch die geschlechtliche Fortpflanzung dem Wachsen eines Waldes vergleicht, so nennt Euseb. Hist. eccl. I, c. 2 die von Gott abgefallene, in Frevel und Bosheit versunkene vorchristliche Menschheit einen wilden Wald, den der HErr durch mannichfache Feuersbrünste und Waßerfluthen (πυρπολήσεις καὶ κατακλυσμοὶ) heimgesucht und gelichtet habe.

**) Biologie, Bd. II, S. 126.

***) Schleiden, die Pflanze u. s. w., S. 43.

sten und ungastlichsten Oerter bevölkernden, wie alle Schmarotzerpflanzen rasch aufwachsenden, meist übelriechenden und amphibialisch-schleimthierartig, oft (wie Phallus impudicus) unanständig aussehenden Welt der Pilze, dieser „Flora der Fäulnis und des Todes"*); in den die Baumriesen der tropischen Urwälder mit gewaltig sich anklammernder Kraft umschlingenden, sie nicht selten durch solche beharrliche Umarmungen erdrückenden, und auf weite Strecken hin undurchdringliche Dickichte bildenden Schlinggewächsen oder Lianen; in den auch die härtesten und trockensten Felsen überziehenden Flechten und Moosen und dem Haidekraut (vielleicht dem Jes. 55, 13 erwähnten סִרְפַּד, LXX *κόνυζα*, Dürrwurz), diesem höheren, strauchartig ausgebildeten phanerogamischen Abbilde der Moose; den ganze Teiche mit grünem Schleier überziehenden Waßerlinsen; den Seerosen, Waßerranukeln, Binsen, Schilf- und Rohrarten in und an den Binnengewäßern; dem allüberkleidenden smaragdenen Grün des Grases und dem allüberdeckenden Laub der Wälder sammt der durch die Verwesung beider entstehenden dicken und fruchtbaren Humusschicht, die den culturfähigen Erdboden weit und breit bedeckt. — Die Schrift erwähnt besonders gerne die grüne Gras- und Kräuterdecke der Erde (דֶּשֶׁא, עֵשֶׂב, 1. Mos. 1, 12, oder auch כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב, omnis viror herbae 1. Mos. 1, 30; oder יֶרֶק דֶּשֶׁא Ps. 37, 2 u. s. w.); die zahlreichen, den Erdkreiß erfüllenden Nationen bezeichnet sie als Gewächse (צֶאֱצָאִים) der Erde Jes. 34, 1; 42, 5; vgl. Matth. 15, 18 (hier *φυτεία*), — wie sonst die Nachkommen genannt werden (Sprößlinge): Jes. 22, 24; 48, 19; 61, 9; 65, 23; Hiob 5, 25; 21, 8; 31, 8. Zahlreiche, sich weithin ausbreitende Nachkommenschaft wird übrigens sehr häufig mit dem ebenfalls der vegetabilischen Verbreitung und Fortpflanzung entnommenen Ausdrucke: „der Same" bezeichnet; so Abrahams Same, 1. Mos. 13, 15;

---

*) Auch der Schimmel am Brot u. s. w. bildet eine, freilich winzig kleine, aber überaus formenreiche und mannichfaltige mikroscopische Pilzflora, — ein merkwürdiges Bild der, auch im Zerstören und der Auflösung ihrer Organismen sich noch am Spiele der herrlichsten und vielgestaltigsten Productionen ergötzenden, überaus reichen, liebevollen und verschwenderisch freigebigen Weisheit. Vgl. Menzel, II, S. 333—335.

22, 18; Jes. 41, 8 ff.; Jacobs Same, Ps. 22, 24; Jes. 45, 19. 25; vgl. „Jemandes Samen mehren, ausbreiten, mächtig und gewaltig machen“, Ps. 22, 31; 25, 13; 106, 27; 112, 2; Hiob 5, 25; Jes. 43, 5; 44, 3 u. s. w.; Jemanden Samen übrig bleiben laßen, Jes. 1, 9; Sir. 47, 24; Röm. 9, 29. — Vgl. auch unten §. 96, Nr. 8.

3) Die ebenfalls in das vegetabilische Reich der Weisheit hereinreichende Allmacht Gottes bezeugt, wie an jeder einzelnen ausgebildeteren Pflanze der festere, der mineralischen Qualität verwandtere holzige Theil, zumal die Wurzel und der Stamm*), so im Ganzen der riesenhafte Wuchs der Bäume, von der den höchsten Münsterthürmen gleichkommenden Wellingtonia gigantea Californiens und der in den Himmel hineinragenden (bis zu 180′ Höhe erreichenden) Fächerpalme an bis zu den majestätischen Tannen und Buchen unserer Wälder; von dem plumpen Baobab oder Affenbrotbaum des Senegal bis zu der knorrig untersetzten, aber dennoch edlen und hochragenden Gestalt unsrer Eichen; von dem üppigen Wuchse fleischig weicher urweltlicher Kryptogamen, z. B. 75′ hoher Lycopodien, 60′ langer Sigillarien, colossal plumper, dickstämmiger Calamiten, Stigmarien u. s. w., bis zu ihren Analogis in der Jetztwelt, den bald baumartig dicken und dann

*) Das Holz repräsentirt verhältnismäßig das Mineralreich innerhalb der Pflanzenwelt. Vgl. die classische Parallelisirung von δρῦς und πέτρα, Odyss. 19, 163; Plato, Republ. VIII, 544 D; auch Clem. Alex. Protrept. 3 B: „λίθοι καὶ ξύλα: οἱ ἄφρονες“. Doch betrachtet das Alte Testament — abgesehen von den sogleich weiter unten zu erwähnenden aseptischen Hölzern — das Holz im Ganzen weniger von Seiten seiner haltbaren, nutzbaren, stützenden Qualität, wie den Stein und Fels, als vielmehr unter dem Gesichtspunkte des ertödteten oder erstorbenen, mithin von Schwäche und Zerstörung zeugenden vegetabilischen Lebens; daher die symbolische Bedeutsamkeit des dürren Holzes, Klagel. 4, 8 (die Haut der Edlen ist dürre, wie Holz geworden); Ezech. 17, 24; 21, 3; Jes. 56, 3; 53, 2; Hiob 24, 20; 29, 19; 18, 16; Sir. 6, 3; 10, 20; Luc. 23, 31. — Dagegen ist die Wurzel Bild der festen sicheren Existenz an einem Orte: Jes. 5, 24; Hiob 5, 3; 8, 17; 29, 19; Spr. 12, 3. 12. Wurzeln in der Erde bedeutet sicher und fest wohnen: Richt. 5, 14; Jes. 27, 6; 37, 31; Jerem. 12, 2; Ps. 80, 10; Weish. 4, 3—5; Sir. 23, 35; 24, 16; Matth. 13, 6 ff. Das Gegentheil ist Entwurzeln, 1. Kön. 14, 15; Ps. 52, 7; Jerem. 12, 14—17; 18, 7; Ezech. 17, 19; Matth. 15, 13 u. s. w. —

bis zu 50' hohen, bald 70—100' langen, dünnstämmigen und schwankenden Bambusrohren, unter welchen namentlich das sog. Cuamatarohr in Guyana, ein ungeheurer Rasen mit einem über 100' im Durchmesser haltenden Wurzelstocke, aus dem an die 1000 Stämme von zum Theil 60—70' Höhe hervorwachsen, hervorzuheben ist*). Wie in der Schrift Bäume überhaupt als Bilder von Menschen, und zwar von großen Menschen erscheinen (Marc. 8, 24 sagt der geheilte Blinde: „Ich sehe Menschen, wie Bäume gehen"), so gebraucht sie besonders die Ceder des Libanon zur bildlichen Bezeichnung majestätischer Größe und stolzer Macht der Menschen. So Jes. 2, 13; Am. 2, 9; Sach. 11, 2, wo sie mit den gewaltigen Eichen Basans zusammengestellt ist; Jes. 37, 24; 2. Kön. 19, 23, wo sie neben der Cypresse; und Ezech. 31, 8, wo sie neben Cypresse und Platane (Luther: Tanne und Kastanie), und zwar als Sinnbild der hoffährtigen Pracht des Assyrerkönigs erscheint; desgl. Ps. 92, 13; Sir. 50, 14, wo sie neben der Palme, und Jes. 41, 19, wo sie neben Myrthen, Akazien, Oliven, Cypressen u. s. w. als frisch grünender, herrlicher Lebensbaum erscheint; Ps. 29, 5; Hiob 40, 12, wo ihre ungeheure Stärke, und Ps. 80, 11; Hohesl. 5, 15; Jerem. 22, 7; Ezech. 17, 3. 22; Sir. 24, 17, wo ihr prächtiger, hochragender Wuchs den Vergleichungspunkt bilden. Die beiden letztgenannten Stellen sind obendrein messianisch (Juda soll zu einem hochragenden, allerlei Vögeln Schatten gebenden Cedernbaum gepflanzt werden, Ezech. 17, 22. 23; dieser Baum ist der herrliche Baum der göttlichen Weisheit, Sir. 24, 17). Die Unverweslichkeit des Cedernholzes ist der Grund, weshalb dasselbe 3. Mos. 14, 6; 4. Mos. 19, 6 neben Ysop und Kermes als weihendes Ingredienz bei Bereitung reinigender Sprengwaßer vorkommt (wie sonst das Akazienholz, als *ξύλον ἄσηπτον* nach den LXX, 2. Mos. 26, 32. 37; 36, 34, gleich dem Santelholz der Inder, dem Eschen- oder Eichenholz anderer Völker Symbol der Unvergänglichkeit und des Lebens ist, vgl. Jes. 41, 19)**); seiner Pracht und Kostbarkeit halber ist das-

*) Vgl. Menzel, II, S. 8. 152. —

**) Nach Plinius Hist. nat. 16, 39 erhielten Cedernsärge die Leichen unverweslich. Man nannte die Ceder deshalb sogar *νεκροῦ ζωή*. Vgl. auch Barnab. Ep. c. 8, und überhaupt Bähr, Symb. II, S. 503.

selbe als Material zu kostbaren Bauten erwähnt Jerem. 22, 14. 23; 1. Kön. 5, 8; 6, 9 u. s. w. — Ceder und Dornstrauch, 2. Kön. 14, 9; oder Ceder und Ysop, 1. Kön. 4, 33; oder Ceder und Sykomore stehen sich gegenüber als Bilder stolzer Größe und geringer Niedrigkeit (letzteres Jes. 9, 9; 2. Chron. 1, 15; 9, 27), wie sonst Palme und Binse, Jes. 9, 14; 19, 15. Die Palme ist nämlich überhaupt Sinnbild hochstrebender Pracht und königlicher Hoheit und Würde, Ps. 92, 13; Sir. 24, 18; ihre Zweige bedeuten Sieg und (heiligen) Frieden: Sir. 50, 14; Joh. 12, 13; Offenb. 7, 9. Die niederen, dünnen Schilfgewächse aber sind überall Sinnbilder der Armseligkeit und Schwäche: Jes. 58, 5 (den Kopf hängen, wie ein Schilf); 2. Kön. 18, 21; Jes. 36, 6; Ezech. 29, 6 (Aegypten ein zerbrechlicher Rohrstab); Jes. 42, 3; Matth. 12, 20 (das zerstoßene Rohr); 1. Kön. 14, 15; Matth. 11, 7 (das vom Winde hin- und herbewegte, schwankende Rohr).

§. 95. b) in ihrer ästhetischen Vortrefflichkeit.

Wie die Zahl, räumliche Verbreitung und Größe der Gewächse uns die vegetabilisch manifestirte göttliche Weisheit nach der physischen Vorzüglichkeit ihrer Wirkungen kennen lehrte, so werden wir jetzt, bei Betrachtung der Schönheit und zweckmäßigen Organisation der Pflanzen, zum Einblicke in ihre Vollkommenheit nach intellectueller oder ästhetischer Seite hin geführt werden. —

4) Von Seiten ihrer Pracht und Herrlichkeit zeigt sie sich in der Formenschönheit und dem glänzenden Farbenreichthum der Gewächse. Die Schönheit der vegetabilischen Gestalt beruht auf ihrer Dreitheilung nach Wurzel, Stamm und Blättern, von denen die erstere mit ihrer erdwärts gekehrten, dem Lichte abgewendeten Richtung die Nachtseite des Pflanzenlebens darstellt, der Stamm der eigentliche Träger des der Luft und dem Lichte entgegenstrebenden Lebens der Pflanze ist, entsprechend dem Rumpfe des thierischen Körpers, während die Seitenorgane der Aeste, Zweige und Blätter, die den unmittelbaren Verkehr mit den solaren und atmosphärischen Einflüßen vermitteln, die Gliedmaßen und Sinnenorgane der thierisch-menschlichen Leiblichkeit vorbilden. So sind namentlich die Aeste die Arme, die Blätter die

Hände und Finger der Pflanze, durch welche dieselbe ihre eigentliche Hauptarbeit, das Einsaugen von Kohlenstoff und Aushauchen der Lebensluft, verrichtet*), und deren unendlich mannichfaltige Gestaltungen — bald rund, bald länglich; bald ganzrandig, bald gekerbt, gesägt oder gezahnt; bald groß, bald klein; bald einfach, bald zusammengesetzt und verschiedenfach gefiedert — gleichsam im Abbilde auf die mannichfaltige Art der Arbeit hindeuten, die der HErr in seinem Reiche verlangt. Eben in dieser Mannichfaltigkeit der Blattformen besteht vorzugsweise die schöne Gestalt der Pflanzen, von denen offenbar diejenigen den befriedigendsten Eindruck und das vollste Gefühl des Wohlgefallens in uns hervorrufen, die in ihren gefiederten Blättern das organische harmonische Zusammenwirken sittlicher Lebensgemeinschaften, als Freundschaftskreiße, Familien, Apostolate, präformiren, wie zumal das überaus fein und reich gegliederte Blatt des Farrenkrauts mit seinen, in jedem ihrer Seitenblättchen die gefiederte Bildung des Hauptblattes in getreuer Miniaturnachbildung wiederholenden, und dabei wunderbar symmetrischen Seitenblättern, — merkwürdig noch obendrein dadurch, daß es, der besonderen Blüthenkrone entbehrend, sich in jener vollendetsten aller Blattbildungen erschöpfen zu sollen scheint. — Wie die Blätter den Händen, so entsprechen die Blüthen den Augen des thierisch-menschlichen Organismus; die Vereinigung mehrerer Blüthen zu einem, bald in Form einer Aehre, bald eines Kolbens, Kätzchens oder Zapfens, bald trauben-, bald doldenförmig auftretenden Blüthenstande aber dem Kopfe desselben, wie denn namentlich die besonders enge und dichte Verbindung stielloser Blüthchen auf einer scheiben- oder kugelförmigen Spindel (wie beim Klee und den Compositen oder Vereinsblüthlern) längst den Namen eines Köpfchens erhalten hat. Die Blüthe der Pflanze ist es vor allem, die nach Gestalt und zugleich auch der Farbe nach, — (bei den übrigen Organen ist dieselbe meist das Grün der Hoffnung und Weisheit, die Grundfarbe der vegetabilischen Welt überhaupt) die vollste Schönheit des individuellen Pflanzenlebens zur Entfaltung bringt. In ihr tritt, wie im Auge des

*) Andere vergleichen daher auch die Blätter den Lungen der Thiere, was aber ihrer äußeren Stellung halber nicht so gut paßt. So z. B. Schubert, Spiegel d. Nat., S. 453.

Menschen, das Inwendige des ganzen Organismus, gleichsam die Seele der Pflanze, wenn man metaphorischer und vorbildlicher Weise eine solche statuiren darf, den ganzen Bau vollendend und verklärend zu Tage (beachte nur die Verwandtschaft zwischen blühen und Blut). Sie verhält sich zur bloßen Laubpflanze, wie der wiedergeborene, neue Mensch zum alten; zu ihrer Knospe aber, wie der in ätherische Lichtgestalt verklärte Schmetterling zur dunklen Puppenhülle, die er verlaßen*). Auch darf man sie wohl, des electrischen Characters halber, den sie durch die Reizbarkeit und Beweglichkeit ihrer Staubgefäße, ihren Duft und ihr ganzes, dem Licht analoges Wesen und Leben offenbart, in ihrem Verhältnisse zu dem ihren Hintergrund bildenden Laube dem Blitz vergleichen, wenn derselbe aus dunklen Gewitterwolken hervortritt**). — Viele Blüthen überstrahlen nach Zierlichkeit und Schönheit der Gestalt, nach Farbenglanz, und obendrein nach entweder bloß verhältnismäßiger, oder gar absoluter Größe die Mutterpflanze, der sie entsproßt sind, bei Weitem: so die schlanke, hohe Aloëblüthe im Vergleich mit den flachen, sich hernieder zur Erde haltenden Blättern dieses merkwürdigen Gewächses; so die 30 Fuß hohe Blüthenpyramide, die sich, gleich einer blendend weißen Tanne, auf der Palmengestalt der südamerikanischen Fourcroya erhebt***); so viele prachtvolle Gentianeen, Orchideen, Colchicaceen, Irideen und Liliaceen; so endlich die Nymphäen, von welchen die blaue Lotusblume (sanskr. Padmas) in der Mythologie und Symbolik der Aegypter und Indier eine so große Rolle spielt — als Sinnbild der allbelebenden Naturkraft der Mutter Erde —, die riesengroße Victoria regia von Sumatra aber in den größeren botanischen Gärten der Jetztzeit als großartigstes Prachtstück und Meisterwerk vegetabilischer Natur figurirt. Bei anderen Pflanzen erscheint die Blüthe dem ganzen Gewächse in hohem Grade untergeordnet und im Vergleich mit ihm höchst

*) Doch ist der Schmetterling selbst, seines freien und leichten Umherschwebens halber, ein geeigneteres Abbild für die freie, individuelle Persönlichkeit in ihrem spontanen Wirken im Dienste Gottes; die Pflanze stellt sie zunächst nur ihrem receptiven Verhalten nach als Gefäß der göttlichen Gnade dar. — Vgl. Snell, Philos. Betrachtt. S. 96. 97; Menzel, II, S. 81. 83.

**) Menzel, S. 82. 83.

***) A. a. O. Seite 85. 86.

unscheinbar, wie bei den holzigen Blüthen der Coniferen, den auf langem und durch ihre regelmäßige Stellung ausgezeichneten Stielen sitzenden, niedlichen, weißen Blüthchen der Doldengewächse und den nicht in die Augen fallenden, grünlichen Blüthchen mancher Wolfsmilcharten, des Frauenmantels und obendrein der meisten Gräser und Cerealien. — Ihrem Formprincip nach erscheinen die Corollen der Blumen bald als mehr oder weniger geschloßene Blasen (mit zierlich gezacktem Zickzackrande aufgeplatzt z. B. bei der Glockenblume, der Maiblume; fast ganz geschloßen bei den Aristolochien), bald zu becher-, trompeten-, oder röhrenförmigen Blumen verlängert, bald helmförmig oder rachenförmig, tellerförmig oder radförmig gestaltet, bald Schmetterlingen, bald den verschiedenartigsten abentheuerlichen Figuren ähnlich sehend (letzteres gilt besonders von den Orchideen); bald mit inneren Blüthenblättern, Producten der Verwandlung der ursprünglichen Antheren, gefüllt und in diesem Falle sich wieder zu einer kugelförmigen Blase zusammenschließend (wie die Rosen, Malven, gefüllten Mohnblüthen u. s. w.), bald aus zahlreichen kleinen Blüthen zu einem großen Blüthenstaate zusammengesetzt und so das Bild complicirterer socialer Organismen im Gebiete der Blüthenbildung wiederholend, dem wir oben schon auf dem der Phyllomorphose begegneten. — Die lieblichste und doch eine der einfachsten Blüthenformen ist die Glockenform, zumal an dem so reinen, demüthigen, mit so vernehmlicher stummer Symbolik zu uns redenden Schneeglöckchen, das oft noch mitten im Winter den nahenden Lenz anläutet; und an der Lilie, neben der Narcisse (Hohesl. 2, 1; Jes. 35, 1) der einzigen niederen Feldblume, deren die Schrift — abgesehen von den Apokryphen — als schöner und symbolisch bedeutsamer namentliche Erwähnung thut, und zwar mit ausdrücklicher Hindeutung auf den Contrast, der zwischen ihrem, aus simplem „grünem Grase" bestehenden Leibe und zwischen dem prächtig glänzenden Gewande bestehe, womit Gott sie bekleide (Matth. 6, 26—30; vgl. Hos. 14, 6: Israel wird blühen, wie eine Lilie; Sir. 39, 18: die Frommen sollen blühen und duften wie die Lilien; Hohesl. 2, 1. 2, wo die mystische Braut Christi sich eine Lilie der Thäler und Narcisse Sarons nennt; s. auch Sir. 50, 8 und die übrigen, nicht symbolischen Erwähnungen der Lilie als lieblichen und prächtigen

Gewächses: Jes. 35, 1; Hohesl. 2, 16; 4, 5; 5, 13; 6, 1; 7, 2). Diesen unschuldig schönen Gewächsen gegenüber, zu welchen vorzugsweise noch das Veilchen als allbekanntes Sinnbild der Demuth*), sowie der stark duftende Rosmarin, ein im südwestlichen Europa sehr beliebtes Symbol der Jungfräulichkeit, zu gesellen sein dürften**), offenbart die Rose, dieses Symbol Cupido's, dieses Hauptattribut Hebe's und der Grazien und dieser fast unentbehrliche Schmuck der Schmausenden und Zechenden in der alten Heidenwelt, schon ein überwiegend weltliches, und, je voller sie gefüllt, je weiter sie geöffnet ist, ein desto üppigeres Wesen***). Allerdings kann sie um ihrer idealen Blüthenform, ihres köstlichen Duftes und ihrer oft wunderbar zarten und doch glühenden Farbenpracht willen die „Königin der Blumen" genannt werden: aber sie ist eine stolze Königin, die ihr Reich hienieden in dieser Welt hat und sucht, und des geweihten, heiligen Characters der Lilie entbehrt, welche bei aller ihrer Pracht sich doch nach einer endlichen Verklärung der Creaturen zu sehnen scheint. Die Bibel erwähnt die Rose nirgends (auch nicht Hos. 13, 6; Hohesl. 2, 1 ꝛc.; wo überall „Lilie" zu übersetzen ist, statt Luthers „Rose"): erst Weish. 2, 8 („Laßt uns Kränze tragen von jungen Rosen, ehe sie welk werden") kommt sie als Sinnbild üppiger weltlicher Freude vor; desgl. Sir. 39, 17; 50, 8 als duftende Blume neben

---

*) In der hellenischen Anschauung freilich Sinnbild des Todes und, wie der Asphodelos, der Persephone geheiligt; doch zuweilen auch das alljährliche Wiederaufleben des Naturlebens im Frühling bezeichnend, wie der Lotos bei den Aegyptern. — Für die moderne Deutung auf die Bescheidenheit s. übrigens auch schon Scriver, Gotthold, Nr. 272. — Ueber Rose, Lilie und Veilchen zusammen: Oersted, Geist in der Natur, II, S. 138—140.

**) Vgl. Scriver, Nr. 261: der Rosmarin.

***) Gerade die üppigen, vollschwellenden, von inneren Blättern strotzenden Rosen sind stets die unfruchtbarsten und stehen in dieser Beziehung den reichlich mit Staubfäden besetzten, sonst aber einfachen Klatsch- und Heckenrosen wesentlich nach. Vgl. Scriver, a. a. O. Nr. 284, S. 297. — Wir erkennen hier offenbar das nämliche Naturgesetz bedeutsamer Art, nach welchem z. B. die fleischigsten Oliven das wenigste Oel geben (ein schon von den ägyptischen Priestern hinsichtlich ihrer Schüler gebrauchtes Adagium); oder die wohlgemästetsten Vögel am wenigsten Zeugungs- und Fortpflanzungskraft zeigen u. s. w.

Lilie und Weihrauchbaum. — Aehnlich wie die Rose dürften wohl auch die in wundervollem rothem und weißem Farbenschmucke und ungewöhnlich intensivem Glanze des Blattgrüns prangenden Camellien zu beurtheilen sein; desgleichen die Dahlien, die Cacteen und andere Prunk- und Zierblumen unsrer Gärten und Gewächshäuser. Wogegen die nacktstielige, steife, in grellen elementaren Farben prangende und in ihrer ganzen Blüthenform einen gewißermaaßen frechen Character verrathende Tulpe, und noch mehr die affenartigen, syncretistischen Orchideen, welche in ihren Blüthen oft alle möglichen pflanzlichen, thierischen, ja menschlichen Formen, zuweilen mehrere in wunderlich launischem Spiel ineinander gemischt, darstellen, überwiegend zur Abspiegelung menschlicher Ausartung und abnormer Entwicklung bestimmt scheinen. —

5) Als allwißende offenbart sich die Weisheit in der durchgängigen Bedingtheit des vegetativen Lebens durch das Licht, einerseits also in dem mächtigen Einfluße, den das Sonnenlicht auf Wachsthum, Gestaltung und Bewegung der ganzen Pflanze, insbesondere der Blätter und Blüthen übt, — über welchen Zug der Pflanzen zum Lichte wir schon früher, Buch I, Cap. 3, §. 54, gehandelt haben; andererseits aber in der unterschiedlichen Einwirkung des schöpferischen Lichts auf die Bildung und Entwickelung des Chlorophylls, d. h. der in farblose Hüllen eingeschloßenen grünen Kügelchen, welche den primitiven Farbestoff der Gewächse enthalten und demnach deßen mannichfaltige Färbung bedingen. Wie wesentlich die Pflanzenfarben von der Einwirkung des Sonnenlichts abhängen, sieht man an dem bleichen, kränklichen Weiß submariner, oder überhaupt an dunklen, dumpfen Standörtern gewachsener Pflanzen, wennschon auch in dieser Hinsicht merkwürdige Ausnahmen vorkommen (z. B. prachtvolle rothe Seepflanzen, wie Rhodospermeen und Florideen; prächtig gefärbte Pilze, die — nach Glocker*) — vielleicht den schon präparirten Farbestoff aus anderen Pflanzen einsaugen und auf diese Weise gleichsam der Sonne zum Trotze sich aufs Reichste und Bunteste kleiden), so daß also auch die urgeschichtliche Flora des der Erschaffung der Sonne vorausgehenden dritten Schöpfungstages sehr wohl schon als

*) „Wirkung des Lichts auf die Pflanzen", S. 102. — Vgl. überhaupt auch Menzel, II, 100—104.

reich und mannichfaltig gefärbte gedacht werden kann. — Man beachte übrigens auch die verschiedene Einwirkung des färbenden Sonnenlichts am Tage, wo die meisten und glänzendst gefärbten Blumen blühen, und bei Nacht, wo immerhin einige Pflanzen, wie der großblüthige Cactus u. s. w. ihre in reizenden Farben prangenden Blüthen öffnen; im Norden und in der heißen Tropenzone; endlich im Frühling, wo im Allgemeinen die Farben der desoxydirten Reihe: Blau und Roth, und im Herbste, wo die der oxydirten Reihe: Gelb und Gelbroth die Vorherrschaft im Blumenflor üben. Man denke nur an die vielen gelben Zierblumen im Herbste, die Sonnenblume, Calendula, Zinnia, Chrysanthemum u. s. w.; aber auch an das Roth-, Rothgelb- und Gelbwerden des Laubes.

6) Die teleologische Weisheit an sich spiegelt sich, wie im Allgemeinen in der Rolle, die das Vegetationsreich als unterste Stufe organischen Lebens überhaupt zu spielen hat, so insbesondere in dem wunderbaren und großartigen Processe concreter Selbstentäußerung, den die Pflanzenwelt von der Entstehung der kleinsten Urzellen an bis zur vollendeten Ausbildung ihres ganzen ungeheuren Organismus durchläuft, welcher mit seinen mächtigen Reichen, zahlreichen Gruppen, hunderten von Familien, tausenden von Arten und unzähligen Individuen das allumfaßende Kleid unsrer Erdkugel bildet. — Schon im Bildungs- und Lebensproceß der Zelle offenbart sich vorbildlicher Weise das höhere Leben des Geistes als Proceß der Subject-Objectivität, als empfangendes und verausgabendes, sich verinnerlichendes und wiederum nach außen wirksam werdendes Thun; — zunächst freilich nur in der abstracten Form der Endosmose und Exosmose*). Subject und

*) Lange, Pos. Dogm., S. 263: „Offenbar haben schon in dem vegetabilischen Princip die Selbstheiten außerordentlich an concretem Lebensreichthum gewonnen. Das Leben von innen nach außen ist hier schon Vorspiel des Geistes. Diese mächtige Selbsterzeugung ist schon Vorbild der Freiheit; die Selbsterbauung aus der Zelle Vorspiel der Allheit (?), der Persönlichkeit". — Nur ist bei diesem Vergleiche festzuhalten, daß es nur die creatürliche Persönlichkeit des Menschen ist, deren Selbstbethätigung die Zelle vorbildet, nicht die absolute Persönlichkeit des Schöpfers. Denn bei ihr ist der Lebensproceß gerade ein umgekehrter, wie bei der Zelle: bei Gott kommt zuerst die Ent-

Object, Form und Stoff sind da in primitiver Einigung innerlichst verbunden; die aus Sauerstoff, Waßerstoff, Kohlenstoff, den drei Hauptfactoren alles organischen Lebens, bestehende Membran ist die Form; das stickstoffhaltige, bald mit Phosphor, bald mit Schwefel u. s. w. versetzte, in beständiger Rotation begriffene und dabei neue dicke Bildungsstoffe aus sich heraussetzende Protoplasma (oder der Zellsaft, mit seinen Producten: dem Protein, Inulin, Amylum, Gummi, Wachs, Chlorophyll u. s. w.) bildet den zukunftsvollen, ein reiches neues Leben in sich bergenden Stoff. Jene Hülle oder Schaale präformirt gewißermaßen die jüdische Theocratie, dieser Inhalt das in Jesu substantiell und persönlich gegebene Heil der Menschheit, das aus dem Judenvolke kommen sollte. — Indem sich nun Zelle an Zelle setzt und so Gefäße und Gefäßbündel; weicheres, zur Füllung dienendes, und dichteres, härteres Zellgewebe (Parenchym und Prosenchym); zartgewobenes Cambium und festschließende, sichernde Epidermis; Härchen an der Oberfläche und zu Luftgängen oder Saftbehältern dienende Zellenzwischenräume im Innern entstehen: wächst das ganze Gewächse, immer fester und energischer auftretend, immer mannichfaltigeren Reichthum an Stoffen und Formen entfaltend, sich immer klarer und bestimmter zu demjenigen gestaltend, was aus seinem Keime hervorgehen sollte, aus fast unsichtbaren Anfängen zum reifen Mannesalter der bald als Kraut (Gras, Blume), bald als Strauch, bald als Baum auftretenden Pflanze heran, um das einemal süßen, das anderemal widrigen Geruch zu verbreiten; das einemal süße, das anderemal sauere Säfte zu geben; um hier Wein, Oel und köstlichen Honig, dort giftige Säfte und Bitterkeiten hervorzubringen; um bald köstlich nährende und lieblich erfrischende, bald holzige und ungenießbare Früchte zu liefern*). Entwickeln

---

äußerung (Exosmose, generatio und spiratio), dann die Intussusception oder Selbsterinnerung (die Liebe, die Vater und Sohn als heiliger Geist gegeneinander aushauchen). Aehnlich auch im Verhältnisse Gottes zu seiner Schöpfung.

*) Vgl. Basilius, Hom. V. in Hex. 8. 9, der in dieser Mannichfaltigkeit der durch das Eine nährende und zeugende Waßer hervorgebrachten verschiedenartigen Formen, Säfte und Farben einen Hauptbeleg für die göttliche Weisheit erkennt.

sich die Pflanzen ohne deutliche Blüthen, Samen und Keimblätter (Samenlappen, Cotyledonen) aus nackten Sporen oder Keimzellen, und so, daß die dem Stamm Gestalt und Richtung verleihenden Gefäßbündel simultan entstehen und eine regelmäßige Stellung entweder in der Mitte oder an bestimmten Punkten im Innern des Stammes einnehmen, so nennt man sie kryptogamisch oder akotyledonisch; bedeckt ihre Keime wenigstens ein schützender Samenlappen, erfüllen ihre Gefäßbündel in unsymmetrischer Vertheilung das Innere des Stammes, laufen die Nerven ihrer Blätter parallel und geschieht ihre Fortpflanzung durch vollkommen ausgebildete Blüthen und Samen, so sind sie monokotyledonisch; haben sie endlich zwei oder auch mehrere Keimblätter, ungeschloßene und in schöner höherer Symmetrie kreißförmig zusammengestellte Gefäßbündel, netzartig verzweigte Blattnerven und dabei ausgebildete Blüthen und Samen, so gehören sie zu den Dikotyledonen. Diese drei Stufen oder Reiche des Vegetationslebens: die Kryptogamen, die monokotyledonischen und die dikotyledonischen Phanerogamen verhalten sich typisch, nicht bloß untereinander, — (wie denn die Tange und Flechten den Gräsern und sammt diesen wiederum den niederen Blumen, namentlich den Syngenesisten, Scabiosen, aber auch den Winden, den Ranunkeln und unter den Bäumen etwa den Weiden entsprechen; die Moose sodann die Liliaceen und Orchideen, und sammt diesen wieder die Heiden, Rhododendren, Papilionaceen u. s. w. präformiren; die Farren aber sich in höherer Ordnung zunächst in den Palmen und weiterhin in den Myrten, Doldenpflanzen, Rosaceen und Obstbäumen, den vollkommensten Gewächsen, wiederholen) — sondern auch zur Thierwelt, ja zur Menschenwelt nach deren Hauptgruppen und -Classen. Die Kryptogamen entsprechen den Bauchthieren; die Monokotylen den Gliederthieren; die Dikotylen den Wirbelthieren nach ihren Hauptstufen; — vgl. besonders die sich windenden und schlingenden Stengel- und Laubpflanzen, als Heidekraut, Geisblatt, Winden u. s. w. mit den Amphibien; die Nelken, Schmetterlingsblumen u. s. w. mit den Vögeln; die Fruchtbäume aber mit den Säugethieren*). Und

*) Ich folge hier im Wesentlichen Oken (Naturgeschichte III, S. 15 rc.; besonders S. 26), dessen Eintheilungsprincip ich mit K. Ph. Fischer

hinwiederum stellen die Kryptogamen zusammt den Bauchthieren die niederste oder passive Raçe des Menschengeschlechts (Hamiten, Neger, Australneger); die Monokotylen sammt den Artikulaten die mittlere Stufe der menschlichen Entwicklung (die mongolisch-amerikanische Raçe, von den Kaukasiern aber die Semiten); die Dikotylen gleich den Vertebraten endlich die vollkommenste Ausbildungsstufe unsres Geschlechts, die japhetische oder indogermanische Menschheit, im Voraus dar*). —

§. 96. c) in ihrer ethischen Vortrefflichkeit.

7) Als ewige und unveränderliche gibt sich die göttliche Weisheit innerhalb des botanischen Gebiets, als ihrer Haupterweisungsstätte, in der unerschöpflichen Triebkraft der Vegetation im Ganzen, sowie in der überaus langen Lebensdauer vieler, zu den ausdauernden oder perennirenden Gewächsen gehörigen Pflanzenindividuen kund. Dahin gehören das Immergrün, die Immortelle und andere ihre Blätter auch den Winter über

---

(a. a. O. S. 269. 270) und Menzel (II, S. 131) für das richtigste halten muß, wennschon seine Durchführung im Einzelnen bei Oken noch viel zu wünschen übrig läßt.

*) Wir haben hier die natürliche Eintheilung des Pflanzenreichs in seine Hauptclassen, als Ausführung der göttlichen Grundidee des Gewächsreiches, in typische Beziehung zu den drei Hauptgruppen gesetzt, in welche das im Lichte concreter und offenbarungsgläubiger Geschichtsbetrachtung angeschaute Menschengeschlecht zerfällt, sofern seine Naturseite oder natürliche Bestimmtheit in Betracht kommt. Für die Berechtigung einer solchen Auffaßung vgl. Lange, Pos. Dogm. S. 251: „Die Natur thut in jeder Lebenssphäre schon vorläufig sich selbst genug und sucht ihre festliche Erscheinung in einer Miniaturstufenfolge von unedleren und edleren Gebilden. Daher bildet die Natur nicht etwa eine einheitliche Stufenreihe von unedleren zu edleren Wesensreihen, sondern eine Folge von niederen und höheren Bildungsgruppen, die immer in sich selbst wieder in einer reichen Ausbreitung der Unterschiede das Abbild der Vollendung darstellen". Als Beispiele dieser in die Breite gehenden Parallelgliederung oder „kreisförmigen Bewegung" der Natur führt Lange dann an: aus den anorganischen Bildungsreihen den Sauerstoff, das Gold und den Demant; aus den vegetabilischen die Rose und Palme; aus den animalischen die Hauptthierfürsten, als Löwe, Pferd, Stier; aus der menschlichen die Raçen. —

frisch und schön behaltenden Gewächse, deren Unverwelklichkeit wenigstens andeutungsweise von Petrus (1. Br. 5, 4: der *ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος*; vgl. 1, 4: *ἀμάραντος*) zum Sinnbilde der Unvergänglichkeit des ewigen Lebens gemacht wird; dahin die ebendeshalb so trefflich zu Weihnachtsbäumchen geeigneten Fichten und Tannen; dahin endlich die, wie aus ihren Jahresringen erweislich, oft ein ungeheueres Alter erreichenden Baumriesen, wie Eichen, Linden, Rüstern, Kastanien; insbesondere z. B. jene große Platane zu Cos, die schon Hippokrates gekannt haben soll; jener colossale Banyanenbaum an den Nerbudda-Ufern in Indien, den möglicher Weise schon Nearchus, der Flottenführer Alexanders des Großen, bewundert und beschrieben hat; jene 4000 Jahresringe zählende Adansonia am grünen Vorgebirge und jene wahrscheinlich nicht weniger alten Wellingtonien oder „Mammuthbäume" Californiens, die man jüngst entdeckt hat. Wie bedeutungsvoll erscheint doch im Lichte solcher Thatsachen betrachtet, was der HErr bei Jesaia C. 65, V. 22 von der einstigen Zeit der messianischen Herrlichkeit (dem tausendjährigen Reiche) verheißt: „Die Tage meines Volkes werden sein, wie die Tage eines Baumes, und das Werk ihrer Hände wird alt werden bei meinen Auserwählten". — Man denke übrigens auch an die überaus zäh ausdauernde Keimfähigkeit mancher Pflanzensamen, wie an den wohlbekannten Mumienwaizen und die Mumienzwiebeln aus den ägyptischen Pyramiden, die nach Verfluß von 2000—3000 Jahren noch auszuschlagen und Früchte zu bringen vermochten.

8) Für die zuverläßige Treue und Wahrhaftigkeit in der vegetabilisch kundgegebenen Weisheit ist das universelle, zusammenfaßende Hauptsinnbild die Sphäre des sexualen Lebens, der Befruchtungs- und Fortpflanzungsprocesse, wie sich dieselben alljährlich nach der winterlichen Trauer- und Todeszeit unter dem Einfluße der erwärmenden und belebenden Frühlingssonne wiederholen (Hiob 37, 9—13; Ps. 147, 18; Hohesl. 2, 11—13) und sich namentlich der Lüfte, der Gewäßer, aber oft auch der die Samen verschleppenden und zurechttragenden Insecten und Vögel als hilfreich vermittelnder Mächte erfreuen. Schon oben, §. 94, Nr. 2 ist des Samens als Hauptbildes der menschlichen Propagation und Nachkommenerzeugung gedacht worden. Aber auch

die Wurzel des Baumes ist eins der vornehmsten Bilder der Abstammung (Jes. 14, 29. 30; Hos. 9, 16; Röm. 11, 16; vgl. die Wurzel Jesse, d. i. die heilige Familie Bethlehem's Jes. 11, 1. 10; 53, 2; Röm. 15, 12; Offenb. 5, 5; auch 1. Macc. 1, 11: Antiochus eine schädliche böse Wurzel; 5. Mos. 29, 18; Hebr. 12, 15: die Wurzel der Bitterkeit; dagegen Weish. 3, 15: Wurzel des Verstandes; 15, 3: Wurzel des ewigen Lebens; Sir. 1, 25: Würzel der Weisheit), zumal wenn ihr Vermögen, unter dem Einfluße des befruchtenden, neu belebenden Waßers — „dem Geruch des Waßers", sagt Hiob 14, 9 — neue Schößlinge zu treiben, in Betracht kommt. So Hiob 14, 7—9; Jes. 6, 13 (Israel eine Eiche oder Terebinthe, welcher auch beim Abtrieb doch ihr, zur Hervortreibung neuen Lebens fähiger Stamm verbleibt); Dan. 4, 12 („Doch laßt den Stock mit seinen Wurzeln in der Erde bleiben"). Vgl. auch „die Wurzel David's" Sir. 47, 25; Offenb. 5, 5; 22, 16; „die Wurzel des Gerechten wird Frucht bringen" Spr. 12, 12; und dahingegen Sir. 40, 15: „die Wurzel der Ungerechten steht auf einem bloßen Felsen, und wenn sie gleich sehr feucht und am Waßer stünden, werden sie (die Ungerechten, als Wurzelschößlinge gedacht) ausgerottet, ehe sie reif werden". S. auch Sir. 23, 35; Weish. 4, 3—5; Mal. 3, 19 ꝛc.*) — Auch der Zweig, ebenfalls ein Hauptträger der Entwicklungsfähigkeit der Pflanzen, ist ein wichtiges Sinnbild des Geschlechts, der continuirlichen genealogischen Reihe: Jes. 11, 1; 53, 2; 60, 21

*) Daß man sich der Ausdrücke „Abstammung, Stammvater, Stämme" u. s. w. bedient, um die Verwandtschaftsverhältnisse der Menschen zu bezeichnen und dieselben mittelst des Stammbaums plastisch veranschaulicht, hat seinen tiefliegenden Grund. Die Pflanze bildet das menschliche Leben überhaupt seiner mehr passiven Seite, seinem genetischen Werden und seiner continuirlichen Entwicklung nach vor, muß sich also vorzugsweise dazu eignen, den Zusammenhang der menschlichen Personen mit ihrem Geschlechte, — Vorfahren oder Nachkommen — darzustellen; wogegen das Thier, sofern es Symbol persönlicher Wesen wird, überwiegend deren spontanes, energisches Verhalten und individuelle Stellung oder Charactereigenthümlichkeit ausdrückt. (Man denke an die Thierbilder in den Wappen und an die Motive, die meistens zu deren Erwählung geleitet haben mögen.) Beide Bilderkreiße mischt einmal in merkwürdiger Weise Jesajas C. 14, 29: „Aus

(die Sprößlinge meiner Pflanzung); Jerem. 10, 16; 51, 19; Hiob 15, 32 („sein Zweig, d. i. seine Nachkommenschaft, wird nicht grünen"); vgl. das Abhauen der Zweige: Ezech. 31, 5—12; Jes. 14, 19 („wie ein verachteter Zweig"); 17, 9; 27, 11; Weish. 4, 5; Röm. 11, 17 ff. An letzterer Stelle kommt das Pfropfen der Zweige, dieses Hauptfortpflanzungsmittel, in Betracht. — Besonders sind es Oelzweige (Jerem. 11, 16; Röm. 11, 16—24; auch Ps. 128, 3: Kinder wie Oelzweige um den Tisch her); Weidenzweige (3. Mos. 23, 40; vgl. Jes. 44, 4: „wie Weiden an Waßerbächen") und Palmzweige (3. Mos. 23, 40; Sir. 50, 14; Joh. 12, 13; Offenb. 7, 9) — die beiden letzteren neben den Früchten des עֵץ הָדָר, d. h. wohl der Orange*), und neben sonstigem dichtem Baumlaube Hauptsymbole der Festfreude am Laubhüttenfeste —, welche die Schrift in bedeutsamer Weise, und zwar sämmtlich als Sinnbilder productiver Lebenskraft und sieghaft starker Lebensfrische und -Freude namhaft macht. Denn der zwischen Stamm und Blättern vermittelnde Zweig ist so recht der Arm des vegetativen Organismus, der Sitz seiner, Blüthen und Früchte treibenden Zeugungskraft, aber auch der Theil, an dessen Verdorren und Erstarren zur bloßen Ruthe man am ersten die Erkrankung des ganzen Baumes merken kann**). Dieser Contrast zwischen blühendem Zweige und dürrer Ruthe trat in besonderer heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit hervor bei Aaron's aufgeblühtem Mandelstab inmitten derer der übrigen israelitischen Stammhäupter: 4. Mos. 17, 6—12; Hebr. 9, 4. Der Mandelbaum überhaupt (hebräisch שָׁקֵד von שקד wachen) ist aber „Sinnbild des bald und sicher in Erfüllung gehenden Gotteswortes", ein rechtes

---

der Wurzel der Schlange wird ein Basilisk kommen, und ihre Frucht (פְּרִיו) wird ein fliegender feuriger Drache (שָׂרָף, Seraſt) sein". — Vgl. den merkwürdigen danielischen Baum Dan. 4, 12 ff., der, nachdem er umgehauen ist, ein thierisches Leben unter Thieren führen muß; auch Offenb. 5, 5, wo Christus unmittelbar hintereinander „der Löwe aus Juda, die Wurzel David's" genannt ist.

*) S. Knobel z. d. St. — Die Orange muß aber hier um so bedeutungsvoller erscheinen, da sie bekanntlich Blüthen und Früchte zugleich trägt — ein Sinnbild ewiger Jugend. Vgl. Ezech. 47, 12.

**) Vgl. Menzel, II, S. 67. 68.

Bild bereitwilliger, diensteifriger, wachsamer Treue, wegen seines frühen Aufblühens im Frühling (Jerem. 1, 4—12); daher zuweilen auch Bild der Schlaflosigkeit und Unruhe, wie vielleicht Pred. 12, 5; oder der Voreiligkeit, wie bei den Griechen, die übrigens die Mandel auch als Symbol physischer Zeugungskraft betrachteten.

9) Die Weisheit der Pflanzenschöpfung ist auch eine gütige. Dieß versinnbildlichen theils Blätter, — wie die dicht zusammengedrängten niedlichen Blättchen der Myrte, in welcher der hellenische Geist ein Symbol der friedlichen Einigung mehrerer Staatswesen zu einem Ganzen erblickte und sie deshalb der Liebesgöttin weihte (vgl. übrigens auch Jes. 41, 19; 55, 13: „Myrten statt Dornen"; Sach. 1, 8 ꝛc.)*), theils Blüthen, — wie insbesondere die der Compositen, der Nymphäen, Ranunkeln und Rosen, aber auch die dolden-, trauben- oder ährenförmig zusammengestellten**); theils endlich Früchte, wie insbesondere die auch den Griechen als Symbol der Fruchtbarkeit geltende, bis zu 25000 Samenkörner in sich schließende Mohnkapsel, die anfangs zwar den betäubend giftigen Opiumsaft, dann aber, bei völliger Reife, das treffliche Mohnöl spendet; und der Granatapfel, wegen seiner prachtvoll rothen Farbe, seines Wohlgeruchs und seiner zahlreichen saftigen, erquickenden Kerne ein Bild

---

*) Jene erstere, mehr politische Bedeutung vindicirt der Myrte Bötticher, Baumkultus der Hellenen, wegen ihres häufigen Vorkommens auf Monumenten, die sich auf Bündnisse, Verträge u. s. w. beziehen. Für die Beziehung auf sinnliche Liebe ist an Virgil, Aen. VI, 441 zu erinnern, wo die in unglücklicher Liebe Gestorbenen in einen Myrtenhain im Orcus versetzt erscheinen.

**) Es ist hier auch an das ganz thierisch-artige Bewegen, Empfinden, ja Athmen der Blüthe und ihrer Staubgefäße; an ihre bald stärkeren, bald schwächeren Entwickelungen von Wärme und Electricität; an ihre sensitiven, sich fast wie spontan ausnehmenden Regungen beim Befruchtungsprocesse (worüber schon früher, §. 54 gehandelt worden); auch wohl an ihre Farbe zu erinnern: denn mit ihrem Abgehen von der sonst im Kreiße des vegetabilischen Lebens vorherrschenden und gleichsam traditionellen grünen Farbe, um sich bald weiß, bald bunt zu kleiden, verräth die Blüthe gleichsam ein Streben nach höherem und vollkommenerem organischen Leben. — Vgl. Menzel, II, 82—84.

der Liebe (Hohesl. 4, 13; 6, 7; 8, 2) und noch mehr des göttlichen Wortes als „Wortes aller Worte" (so als Zierrath am Meil des Hohenpriesters und an den Säulen des Tempels: 2. Mos. 28, 33; 1. Kön. 7, 18; Jer. 52, 22)*). Auch der gewöhnliche Apfel, der unter den Früchten überhaupt dasjenige ist, was die Rose unter den Blüthen (vgl. Hohesl. 2, 2. 3), ist nicht bloß Sinnbild der Liebe und Erquickung (Hohesl. 2, 5; 7, 9; 8, 5), sondern seines feinen Duftes wegen, den er aushaucht (תַּפּוּחַ von נפח redolevit), ganz besonders des Wortes Gottes (d. i. des Hauchs Seines Mundes: Ps. 119, 25. 50. 103; vgl. Ps. 33, 6; 104, 30 ꝛc.), zuweilen auch eines gottgemäßen und darum zeitgemäßen Menschenworts: Spr. 25, 11. — Doch kennt das Alte Testament auch die Dudaim (Liebesäpfel, Früchte der Alraune, Mandragora vernalis, 1. Mos. 30, 14—16) und die Kappernbeere (Abijonah, Pred. 12, 5) als Reizmittel — nicht bloß bildliche Bezeichnungen — für sinnliche Liebe und Wollust. — Ueber Früchte überhaupt als Bilder sittlicher Thaten und Leistungen des Menschen s. das bereits oben in unserem einleitenden §. 93 (Anmerkung) Bemerkte. Als Producte und Zeichen relativer Vollendung der individuellen Entwicklung der Pflanze; als nutzbringende, Lust und Segen spendende Liebesgaben der Pflanzen für Menschen und Thiere; in gewißer Hinsicht wohl auch wegen ihrer thierkörperartig centralisirten, kopfförmig gerundeten und geschloßenen Gestalt, sammt ihrer warmen, durchgekochten, über das Elementare erhobenen Farbe — sind sie besonders geeignete Symbole zur

*) Nach der Clavis Melito's (bei Dursch, Symb. II, S. 238 ꝛc.) bedeutet der Granatapfel auch die Einheit des Glaubens und Eintracht der Kirche — mit Beziehung auf 4. Mos. 13, 24, nach welcher Stelle die Kundschafter außer Trauben und Feigen auch Granatäpfel aus Palästina mitbringen. — Theophilus, lb. I ad Autolyc. c. 8 erläutert am Bilde des Granatapfels das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, sofern Gottes Geist Himmel und Erde in ähnlicher Weise umschließe, wie die Schaale des Granatapfels ihre Kerne. — Im Heidenthum ist der Granatapfel Symbol der physischen Zeugungskraft (Rimmon, die natura omnia foecundans) und sinnlicher Liebe, aber auch des Blutes, nach Bötticher a. a. O. — Vgl. übrigens Bähr, II, S. 122 ꝛc.

Bezeichnung jenes Begriffes*). S. namentlich Sir. 24, 24—28; Matth. 7, 16—20.

§. 97. d) in ihrer religiös-ethischen Vortrefflichkeit.

Haben uns Wurzel und Stamm, Blüthe und Frucht die botanisch geoffenbarte und versinnbildlichte Weisheit Gottes nach ihrer ethischen Wirksamkeit im Allgemeinen kennen gelehrt, so offenbart sich uns dieselbe in zugleich religiöser Bestimmtheit, als heilige, gerechte und barmherzige, wenn wir die verschiedenen Wirkungen der genoßenen Blüthe und Frucht: den Duft und Wohlgeschmack; die unangenehme, schädliche, ja giftige Wirkung und andererseits die Nähr- und Heilkraft der Gewächse; kurz, deren Bezogenheit auf das menschliche Empfindungsvermögen, Gefühl und seelisch-leibliche Leben überhaupt in Betracht ziehen.

10) Die vegetabilische Offenbarungssphäre der göttlichen Heiligkeit bilden die Wohlgerüche der Pflanzen, insbesondere der Blüthen, Früchte und mancher ihrer sonstigen Producte, als Harze, Rinden, Blätter u. s. w. Denn wie aller Duft überhaupt „Zeugnis und Bewährung des unsichtbaren inneren Wesens und Lebens einer Sache" ist: so ist der Wohlgeruch in seiner symbolischen Beziehung auf Gott Sinnbild des göttlichen Odems, d. i. des schöpferisch und belebend wirkenden Geistes (Spiritus, רוּחַ vgl. mit רֵיחַ); von menschlicher religiöser Selbstbethätigung aber ausgesagt, bedeutet er das Gebet, den Verkehr der innersten Wesenheit des Menschen, der Seele, mit Gott**). — Drei Harze (Nataph, d. i. Stakte, vorzügliches Myrrhenharz; Chelbonah, Galbanum, d. i. Saft des Narthex oder Steckenkrauts, und Lebonah, arabischer Weihrauch) sind es, die zu-

---

*) Clemens, Strom. III, p. 444 vergleicht die Zweige, Blätter und Blüthen der Gewächse den schönen guten Worten der Menschen, bei denen man aber nicht stehen bleiben dürfe: vielmehr müße man auch Früchte, d. i. gute Thaten bringen. Vgl. J. Arnd, W. Chr. IV, 3, 59: „Es erinnern uns auch die Bäume mit ihren Früchten der Liebe Gottes. Denn wie sie das Allerbeste hervorgeben, was sie haben, so sollen auch wir gesinnt sein — als fruchtbare Bäume Ps. 92, 13 rc". —

**) Vgl. Bähr I, S. 459 rc.

sammt einem thierischen Räucherstoffe, dem Seenagel (Schecheleth, Onyx), die Ingredienzien des überaus wohlriechenden täglichen Rauchopfers im alten Tempelcultus bildeten (2. Mos. 30, 34 2c.)*); nach Corn. a Lapide's und v. Hamm's einfachem und gefälligem Deutungsversuche vielleicht Glaube, Liebe, Hoffnung (gleichwie der Onyx Demuth oder Buße: compunctio) bedeutend; wie denn immerhin beachtenswerth ist, daß Sir. 24, 21 sich auch die hypostatische Weisheit den Duft dieser 4 Substanzen beilegt. Die dem heiligen Salböle nach 2. Mos. 30, 22—33 beizumischenden vier Aromen: Myrrhenöl, Zimmt, Kalmus und Kassia deutet Dursch**), freilich ziemlich willkürlich, auf Fleischesabtödtung und Unverweslichkeit, Wohlgerüche der Tugenden und reine Lehre oder auch gute Werke, während Bähr auf eine Deutung derselben im Einzelnen verzichtet. Dreierlei Wohlgerüche (Myrrhen, Aloe und Kassia) erwähnt Ps. 45, 9 als an den königlichen Gewändern des Messias befindlich; ähnlich Hohesl. 3, 6; vgl. 1, 3 und 13, wo der Messias ein Myrrhenbündlein genannt ist. Herzliche Bruderliebe vergleicht Ps. 133, 2 dem von Aaron's Haupte in seinen Bart und auf seine Kleider herabfließenden balsamischen Salböle; ähnlich Ps. 141, 51; Spr. 27, 9. Vgl. Pred. 7, 1 und die Salbung Jesu mit ungefälschtem Nardenöle Marc. 14, 3 (vgl. Luc. 7, 38; auch Hohesl. 1, 12) als Ausdruck innigster Verehrung und Liebe zugleich. Als Wohlgeruch wird das Resultat der sittlichen Perseveranz und Bewährung bezeichnet Hos. 14, 7 (der heilige Baum Israel soll so guten Geruch geben wie Libanon); 2. Cor. 2, 14. 15; Eph. 5, 2; Phil. 4, 18 (die ὀσμὴ εὐωδίας, der süße Geruch des Behagens, wie 3. Mos. 1, 9 2c.). So fordert der Siracide, C. 39, 17. 18 (vgl. 50, 8), daß man wachsen solle wie Rosen an Bächlein, duften wie Weihrauch und blühen und wohlriechend sein, wie Lilien. Außer diesen, schon früher besprochenen, wohlriechenden Blumen, von denen die

*) Siehe Knobel zu Exod. 30, 34, wo das Bedenken, jene 4 Substanzen möchten zusammengenommen wohl keinen guten Geruch gegeben haben, durch Hinweisung auf eine unmittelbare experimentelle Erprobung der Sache gründlich abgefertigt ist. — Vgl. auch Bähr, I, S. 462 2c.

**) II, S. 227. 233.

Lilie wegen ihrer prachtvollen Glockengestalt, ihrer schneeigen Weiße und ihrer, einerseits vom triadischen Gliederungsprincip, andererseits von der Siebentheilung beherrschten Construction ein ganz vorzüglich prägnantes Sinnbild der Heiligkeit darstellt*), gedenkt die Schrift noch der weißen Blüthentraube des Cyprus oder der Alcanna (Lawsonia alba), dieser Lieblingsblume der Orientalen (Hohesl. 1, 14; 4, 13), womit dieselben, ähnlich wie wir mit der Reseda, einer ebenfalls hauptsächlich nur durch ihren lieblichen Geruch zu Ehren kommenden Pflanze, ihre Leinwand und Kleider wohlriechend zu machen wißen**). — Wie Hohesl. 7, 8 (vgl. 2, 13; Sir. 24, 23) Aepfel und Weintrauben als Beispiele süßer Früchte mit besonderem Wohlgeruche erwähnt sind und 3. Mos. 23, 40 aus ähnlichem Grunde vielleicht die Orangen: so verdient aus der Zahl der bei uns heimischen Früchte insbesondere die niedliche, unscheinbare und doch so unvergleichlich aromatische Erdbeere nach dieser Seite hin rühmende Hervorhebung. — Ein Hauptsymbol göttlicher Heiligkeit ist endlich noch — auch ohne Einmischung aromatischer Ingredienzien — das Oel der Olive, wegen seiner Glätte und seines reinen Glanzes, der hellen Flamme, womit es brennt, und der erfrischenden, belebenden, ja heilenden Kraft, die ihm, zumal im Oriente, zukommt. Daher die erquickende Oelsalbung bei Gastmählern: Ps. 23, 5; 92, 11; 104, 15; Spr. 21, 17; Pred. 9, 8; vgl. 5. Mos. 28, 40; Matth. 6, 17; seine Anwendung als Mittel zur Linderung von Wundschmerzen: Jes. 1, 6; Luc. 10, 34; zur Königssalbung: 1. Sam. 10, 1; 16, 13. 14; Ps. 89, 21; (vgl. die Salbung des Messias mit Freudenöl

*) Schubert, Parabb. S. 8: „Würde doch unser Geist in Wirklichkeit das, was diese Lilie im sinnreichen Schattenriße ist! Gleicht nicht das sechstheilige Gewölbe ihrer Blüthenblätter einem Tempel von reinem weißem Marmor, aus welchem ohne Aufhören der Duft des Weihrauchs emporsteigt, und in dessen Innerem die Gesetztafeln von Sinai, beschrieben von Gottes Hand, verwahrt sind? Die sechs Staubfäden, und in der Mitte ihres Kreißes das kräftige, hochwüchsige Pistill mit seinem dreigestaltigen Ende, sollen sie uns nicht eine Mahnung sein an das so oft wiederholte dritte Wort aus der Tafel der Gebote Gottes: „Gedenke des Sabbathtages, daß du ihn heiligest?"" 2c.

**) Oken, III, 1885.

Pſ. 45, 8) und über dem allem ſeine Bedeutung als Symbol des gleich einer koſtbaren Salbe vom Himmel auf die Häupter der Menſchen herabtriefenden Gottesgeiſtes: Jeſ. 61, 1; Luc. 4, 18; Apg. 4, 27; 10, 38; 1. Joh. 2, 20. 27; 2. Cor. 1, 21*). — Träger des Gottesgeiſtes oder des göttlichen Worts erſcheinen daher als Oelbäume ſymboliſirt: ſo Sach. 4, 3—14 Joſua und Serubabel; Sir. 50, 11 Onias. Auch die Weisheit vergleicht ſich Sir. 24, 19 mit einem Oelbaum, und Israel, als irdiſcher Träger der offenbarenden göttlichen Weisheit, wird öfters einem ſchönen fruchtbaren Oelbaume verglichen: Jerem. 11, 16; Hoſ. 14, 7; Röm. 11, 17 ꝛc.; vgl. Jeſ. 17, 6; 24, 13. S. auch die Vergleichung des beglückten Gerechten mit einem Oelbaume: Pſ. 52, 10; ſeiner Kinder mit Oelzweigen Pſ. 128, 3**).

11) Als gerechte bewährt ſich die göttliche Weisheit bezüglich der in Rede ſtehenden Naturſphäre zunächſt in poſitiver oder belohnender Richtung, wenn Gott ſein Volk ſegnet, es zuſammt dem Gewächſe ſeines Landes mehrt und ihm ein ſicheres, friedliches Gedeihen verleiht, alſo daß es zu einer friedlichen Au (נָוֶה) wird: Jeſ. 33, 20; Hoſ. 9, 13 (vgl. Pſ. 23, 2; 37, 20; 65, 13; Hiob 5, 24; 8, 6); zu einer Pflanzung der Wonne Jeſ. 5, 7 (vgl. 35, 1—7; 41, 19; 55, 13; 60, 13; 61, 11; Jerem. 31, 27. 28; Ezech. 34, 29); zu einem reichlich gewäßerten Garten: 4. Moſ. 24, 6; Jeſ. 51, 3; 58, 11; 61, 11; Jerem. 31, 12; Ezech. 36, 35 (Israel ſoll werden, wie der Garten Eden, vgl. C. 28, 13; 31, 8); Sir. 40, 17. 28; zu einer

*) Mit Unrecht nimmt Fr. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, VIII, S. 279 an: Oel bedeute ſo viel als Glauben. Es iſt conſtantes Sinnbild des Geiſtes, der Glaube alſo erſt ſeine Wirkung. — Uebrigens geſchieht in der Schrift niemals des Oels rückſichtlich ſeiner fleckenden Wirkung Erwähnung. Doch vgl. man Spr. 5, 3: „Glätter als Oel iſt ihre Kehle", wo ſchlüpfrige Reden und Schmeicheleien das tertium comparationis bilden.

**) Als Bild des äußeren Wohlſtandes ſteht das Oel Spr. 21, 20; 5. Moſ. 33, 24 (Aſſer tunke ſeinen Fuß in Oel), wie es denn neben Wein, Korn u. ſ. w. zu den edelſten Erzeugniſſen des Landes (Jeſ. 10, 27; Hiob 29, 6; 4. Moſ. 18, 12; 5. Moſ. 32, 13) und darum auch zu den Beſtandtheilen des Speisopfers gehörte (3. Moſ. 2, 2 ꝛc.). Vgl. unten Buch III, Cap. 1, §. 116, Nr. 5, b.

Stätte des Friedens und Wohlstandes, da ein Jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnt: 1. Kön. 4, 25; 2. Kön. 18, 31; Mich. 4, 4; Sach. 3, 10 (vgl. Spr. 27, 18: „Wer seinen Feigenbaum bewahrt, der ißt die Früchte davon"; auch Nathanaels Feigenbaum Joh. 1, 49). Wie denn Israel selbst öfters ein Feigenbaum genannt wird (Jer. 8, 13; Hos. 9, 10; Luc. 13, 6), die einzelnen Israeliten aber Feigen: Jes. 28, 4; Jerem. 24 (die zwei Feigenkörbe); 29, 17; Hos. 9, 10; oder auch ein Weinstock und die Israeliten dessen Trauben: Ps. 80; Hos. 10, 1 rc.; Ezech. 15; vgl. Jes. 65, 8; — oder endlich ein Weinberg: Jes. 5, 1—7; 27, 2. 3; Jerem. 12, 10; Mich. 7, 1; Matth. 20, 1 rc.; 21, 28—41; (vgl. 1. Cor. 3, 6—9; 9, 7; und schon Hohesl. 1, 6; 2, 15; 7, 13; 8, 11. 12). — Aber gerade in diesem letztgedachten Kreiße von Bildern wird am häufigsten das durch den sündigen Abfall der Menschen hervorgerufene plötzliche Umschlagen der belohnenden Gerechtigkeit in die zürnende und strafende ersichtlich. Weil der Weinberg trotz aller Sorgfalt und Pflege, die der HErr ihm angedeihen laßen, keine guten Früchte bringt, wird er verwüstet und verbrannt; Jes. 5, 5; Ps. 80, 13 rc.; Matth. 21, 41; — weil der Weinstock eine verwilderter ist (Hos. 10, 1; Jerem. 2, 21; Ezech. 17, 6—9; 19, 10—14), der gallenbittere Beeren und giftigen Wein gibt (5. Mos. 32, 32.), wird er völlig abgelesen und obendrein mit Feuer verbrannt (Jerem. 5, 10; 6, 9; 8, 13; Ezech. 15, 1—8; Hos. 9, 10; Nah. 2, 3); und so soll es dem unfruchtbaren Feigenbaume ergehen (Jerem. 8, 13; 29, 17; Luc. 13, 9; Matth. 21, 19 rc.), wie denn überhaupt der Feigenbaum ein Hauptbild zur Bezeichnung der Gemeinde unmittelbar vor der Katastrophe des Gerichts ist (Jes. 28, 4; Nah. 3, 12; Matth. 24, 32. 33; vgl. Offenb. 6, 13, wo, wie Jes. 34, 4, der Himmel als Feigenbaum, seine Sterne als Feigen, oder Blätter, gedacht sind). — Wie hier das Abschütteln der Feigen, so ist anderwärts das Keltertreten in der Weinernte (Joel 4, 13 rc.; Jes. 63, 2 rc.; Jerem. 25, 30; Klagel. 1, 15; Offenb. 14, 19. 20; 19, 15), oder auch die Getreideernte (Jes. 17, 5; Joel 4, 13; Hiob 24, 24; Marc. 4, 29; Matth. 13, 30. 40; Offenb. 14, 14—16) Sinnbild des Gerichts. Es gibt kaum eine größere Freude, als die Freude in

der Ernte (Jes. 9, 2; Hos. 9, 1; Sir. 51, 20; vgl. Hos. 10, 12; Ps. 126, 6; Gal. 6, 9); aber auch die Darstellungen gerade der schrecklichsten Gerichte sind der Ernte und dem Kreiße ihrer Verrichtungen entnommen. So das Zerdreschen (Jes. 21, 10; 25, 10; 41, 15; Jer. 51, 33; Joel 4, 14; Mich. 4, 12. 13; Hab. 3, 12; Spr. 20, 26); das Verwandeln zu Drescherstaub und zu Spreu, die der Wind verwehet (2. Kön. 13, 7; Ps. 18, 43; Jes. 41, 2. 15. 16; Jer. 13, 24; Hos. 13, 3; Zeph. 2, 2; Ps. 1, 4; 35, 5; 83, 14; Hiob 21, 18 ꝛc.); das Sichten und Worfeln des Getreides (Jes. 30, 28; Jer. 4, 11; 15, 7; 51, 2; Am. 9, 9; Matth. 3, 12; Luc. 22, 31); das Verbrennen der Stoppeln (Jes. 5, 24; 47, 14; Joel 2, 5; Obadj. 18; Nah. 1, 10; Mal. 3, 19; Weish. 3, 7; 1. Cor. 3, 12) und das Umackern und Zerpflügen des abgeernteten Feldes (Mich. 3, 12; Ps. 129, 3). — Ueberhaupt spielen die Naturerscheinungen des Herbstes eine bedeutsame Rolle in den Schilderungen göttlicher Gerichte: das verwehte, abgefallene Blatt (Hiob 13, 25; Jer. 8, 13; Sir. 14, 19; vgl. Hiob 15, 33); die hinwelkende Blume (Jes. 28, 1; 40, 7; 64, 5; Ps. 103, 15. 16; Hiob 14, 2; Jac. 1, 10. 11; 1. Petr. 1, 24); das verdorrende Gras (Jes. 37, 27; 51, 12; Ps. 37, 2; 90, 5. 6; 92, 8; 102, 5. 12; 129, 6. 7; Hiob 8, 12). Der höchste Naturgenuß und das traurigste winterliche Elend liegen hier unmittelbar nahe beisammen (Offenb. 18, 14: „Der Herbst deiner Lust ist von dir gewichen"). — Hiezu kommen die in Folge des durch den Sündenfall hereingedrungenen Todes (1. Mos. 3, 17. 18; Jes. 5, 6) dem Menschen widerwärtig und schädlich gewordenen Gewächse, als Dornsträucher, diese Bilder der Gemeinheit, Lästigkeit und Bosheit (Richt. 9, 14; 2. Kön. 14, 9; Jes. 7, 23—25: Dornhecken sollen im ganzen Lande an die Stelle der Weinberge treten; 32, 13; 34, 13; 55, 13; Jerem. 4, 3; Ezech. 2, 6; 28, 24; Hos. 9, 6; 10, 8; Mich. 7, 4; Spr. 15, 19; 22, 5: dornenvolle Wege; Hiob 31, 40; Ps. 58, 10; Matth. 13, 7. 22; 7, 16; vgl. Christi Dornenkrone Matth. 27, 29)*); Disteln, diese harnischtragenden, meist ebenso häßlichen,

*) Vgl. Menzel II, 78, und über die, die dämonischen Heerschaaren Gogs und Magogs vorbildenden Disteln, S. 175. 176. — Uebrigens

als lästigen Gewächse (1. Mos. 3, 18; Jes. 5, 6; Jerem. 12, 13; Hos. 9, 6; Hiob 5, 5; Hebr. 6, 7. 8), die man daher gleich den Dornen mit Feuer ausrottet (Jes. 27, 4; 33, 12; 2. Sam. 23, 6. 7, wo David die Belialssöhne mit solchem, dem Gericht der Verbrennung geweihten Gestrüppe vergleicht; Ps. 118, 12: „verloschen wie ein Dornenfeuer"; Hebr. 6, 8); oder Neßeln, das Bild pöbelhafter Gemeinheit*) (Hos. 9, 6; Jes. 34, 13; Zeph. 2, 9; Spr. 24, 31: Neßeln und Disteln auf dem Acker des Faulen); oder sonstiges Unkraut (ζιζάνια, Matth. 13, 25. 38, hier durch „Söhne des Bösen" gedeutet); oder bitter schmeckende Gewächse, namentlich Wermuth (Jerem. 9, 14; 23, 15; Klagel. 3, 15. 19; Am. 5, 7: das Recht, — welches an sich süß — zu Wermuth verkehren; Am. 6, 12; Offenb. 8, 10. 11: der Stern Apsinthus; vgl. πικρία Eph. 4, 31; Röm. 3, 14; ῥίζα πικρίας Hebr. 12, 15; χολὴ πικρίας Apg. 8, 23; auch Christi mit Galle vermischter Weinessig Matth. 27, 34; Jacob 3, 11), die gleich dem Schierling, hebr. ראשׁ oder רושׁ 5. Mos. 32, 32**) auch giftig sein können (so ראשׁ Hos. 10, 4; Am. 6, 12; Klagel. 3, 5. 19; Ps. 69, 22; 5. Mos. 29, 17; 32, 32. 33; Hiob 20, 16; 31, 40). Die Giftgewächse überhaupt sind Nachbilder des paradiesischen Erkenntnisbaumes und, gleich diesem, ihrer Natur nach Träger des Unheils und des Todes, da sie nur, wenn nicht genoßen, Erkenntnis und Leben gewähren, genoßen aber, tödtende Erkenntnis wirken***). Abentheuerliche und ab-

---

sind die Dornen auch an der lieblich duftenden Rose nicht ohne auf die göttliche Gerechtigkeit hinweisende tiefe Bedeutung. Vgl. Hohesl. 2, 2 (nach Luthers Uebersetzung). Basil., Homil. V in Hex. §. 6 meint sogar, die Dornen seien der Rose erst in Folge des Sündenfalles verliehen worden.

*) Die brennende Wirkung der Neßeln rührt von kleinen Giftbläschen an den Spitzen ihrer Blatthärchen her. Sie vertheidigen mit diesen mehr lästig prickelnden und juckenden, als schadenden, winzigen Waffen das Recht zu ihrem gemeinen Verhalten. „Der vornehme Mensch straft sie daher, indem er seinen Unrath in ihren Winkel wirft". — Menzel, S. 226. Vgl. Scriver's Gotth. Nr. 26.

**) So erklärt dieses Wort, wie uns scheint, am richtigsten Celsius, Hierobot. II, 46 sqq. Gesenius denkt an Mohnköpfe und bei מֵי ראשׁ Jerem. 8, 14; 9, 14 ꝛc. an Mohnsaft, Opium (?).

***) Kurtz, Bib. u. Astr. S. 115.

schreckende Formen, namentlich ihrer Blüthen; zuweilen Stacheln und Dornen, wie außer an unserem Stechapfel namentlich an vielen amerikanischen Euphorbiaceen; vielfach auch ein starker und betäubender Geruch und meistens dumpffeuchte, niedere Standörter (man denke an die so zahlreichen giftigen unter den Pilzen) deuten gewöhnlich schon äußerlich die verderbliche Natur der betreffenden Gewächse an. Doch sind alle diese Merkmale accidenteller Art und keineswegs untrüglich: auch auf hohen Bergen, sonst in der Regel den Fundorten heilkräftiger Kräuter, kommen Giftpflanzen, wie Digitalis, Aconitum, Helleborus vor; gerade die stinkendsten Gewächse, wie Stapelia, Anagyris (der süditalische Stinkbaum) Hebenstreitia u. s. w. sind ungiftig; desgleichen die auffallendst geformten Blumen, die Orchideen des tropischen Amerika, die mit ihren, Menschliches und Thierisches, oder auch verschiedenartiges Menschliche in den seltsamsten Contrasten mischenden Blüthenformen in merkwürdiger Weise an die halbbürtige Mischlingsraçe ihrer Heimath, oder auch an amerikanisches Afterchristenthum, wie den Mormonismus, erinnern. — Obendrein werden gerade die schlimmsten und intensivsten vegetabilischen Gifte erst auf dem künstlichen Wege chemischer Gährungs- und Scheidungsprocesse aus an sich unschädlichen, ja nützlichen Gewächse producirt, wie das Opium aus dem Mohn; das Alkohol, diese Pest unserer ärmeren Volksclassen, aus den allerwohlthätigsten Nährfrüchten, wie Obst- und Getraidearten, Kartoffeln und Trauben; und die Blausäure aus den edlen Kernen des Mandelbaums, also der concentrirteste, mit unheimlicher Zaubermacht augenblicklich für immer einschläfernde Tod aus dem Gewächse der Wachsamkeit und des Lebens!*) Wie die merkwürdige Stelle Hos. 13, 14, wo Gott dem Tode ein Gift und der Hölle eine Seuche zu sein verheißt, oder wie

*) Vgl. über die Bedeutung der Blausäure überhaupt Snell, Philoss. Betrachtungen, S. 44, wo zugleich auf das seltsame Schwanken dieses gleichsam gespenstischen und unfaßbaren Mittelwesens zwischen der organischen und anorganischen Natur; auf ihr bald sofortiges, bald erst nach Verfluß vieler Wochen eintretendes Faulen; ihr leichtes und plötzliches Uebergehen aus einem Aggregatszustande in den anderen und auf andere, an ihr wahrzunehmende Contraste und Anomalieen hingewiesen ist. Kurz: „ihr Zustand ist der lebendigtodte, derjenige, der einst der einzig herrschende in der

die Erwähnung der Giftpfeile Gottes Hiob 6, 4*), — so sprechen vornehmlich auch Thatsachen und Erscheinungen jener Art gegen alle und jegliche dualistische Gelüste, die vielleicht zur Annahme eines absolut bösen Wesens der Gifte und eines Erschaffenseins derselben vom „Mörder von Anfang und Vater der Lüge“ verleiten könnten.

12) Ueberaus reich ist endlich die vegetabilische Offenbarungsstätte der Weisheit auch an Bildern der göttlichen Barmherzigkeit, vornehmlich wenn man die reinigende, heilende und nährende Kraft ihrer Wesen und Producte ins Auge faßt. Viele Gifte gehören zugleich zu den wichtigsten Arzneimitteln; namentlich können manche äußerst bittere und, wenn im Uebermaaß genoßen, zugleich giftige Gewächse, sogar die Coloquinten (2. Kön. 4, 39—41), bei vorsichtigem Gebrauche eine heilsam purgirende Wirkung äußern**). Bittere Kräuter (Merorim, Luth. Salsen, 2. Mos. 12, 8; 4. Mos. 9, 11) hatten als Bestandtheil der Passahmahlzeit ebensowohl eine schmerzliche, an die im ägyptischen Diensthause erlittene Noth erinnernde Bedeutung, als eine heilsame, auf Buße und Sündenreinigung hinweisende. Wie denn alle Sünde zuerst süß, dann bitter schmeckt (Spr. 5, 3. 4; Jes. 5, 20; vgl. den Judasbißen Joh. 13, 26. 27), während das heilende Wort Gottes ein Bittersüß im eigentlichsten und besten Sinne des Worts ist: s. Ezech. 3, 3; Offenb. 10, 9. 10 (das im Bauche grimmende, dann aber honigsüß schmeckende, verschlungene Büchlein); Sir. 6, 21 (die Weisheit ist bitter für den Sünder). — Als Purgirmittel (s. Barnab. Ep. c. 8) und Ingredienz des reinigenden Sprengwaßers (3. Mos. 14, 6; 4. Mos. 19, 6), sowie als

---

Creatur war (anorganisch, aber mit der Potenz des Organischen in sich), der des Chaos. In ihr liegen noch Tod und Leben, wie Zwillingsbrüder im Mutterschooße embryonisch schlummernd eingeschloßen“.

*) Man wird hier erinnert an die Verse Dschelaleddin's (nach Rückert):

„Du bist die Ruh, die Unruh bist du auch,
Das Gift und auch das Gegengift bist du.
Du Ebb' und Fluth, Windstill' und Sturm und Meer,
Schiffbruch und Schiff und der drin schifft, bist du“.

**) Oken, III, S. 827.

bequemes Reinigungswerkzeug wegen seiner Büschelform mit zarten, zum Einsaugen geschickten Blättern (2. Mos. 12, 22; Joh. 19, 29) dient der Ysop Ps. 51, 9 zum Hauptsymbol der die Sünde hinwegreinigenden Buße. — Das ebenfalls durch seine Kleinheit (vgl. 1. Kön. 4, 33 mit Matth. 13, 32: *μικρότερον πάντων τῶν σπερμάτων*), aber auch durch seine scharfe würzende Kräftigkeit ausgezeichnete Senfkorn ist im Munde des Erlösers ein herrliches Sinnbild des Glaubens (Matth. 17, 20) und des durch Seine bergeversetzende Geisteskraft gegründeten, zum herrlichen Baume herangewachsenen Reiches Gottes Matth. 13, 31. 32*). — Noch grandioser, als dieses, immerhin auf die demüthig bescheidene Knechtsgestalt der Kirche hindeutende Bild, veranschaulicht den Proceß des aus kleinen Anfängen zu weltumfaßender Größe und Gewalt heranwachsenden Heilswerkes Christi der nach und nach durch Hinabsenken von Luftwurzeln in den Boden zu einem dichten, ausgedehnten Walde werdende Banyanenbaum, ein von indischen Missionaren nicht selten benutztes Gleichnis zur Versinnbildlichung der innigen Lebensgemeinschaft zwischen Christo und seinen Gläubigen**). — Noch tiefsinniger freilich und allseitiger zutreffend erscheint zur Symbolisirung eben dieser, der allerrealsten und -wesenhaftesten aller Ideen, das Bild vom Weinstocke gewählt (Joh. 15, 1—8). Denn nicht umsonst spielt bereits von den ersten Anfängen der vorchristlichen Heilsgeschichte an dieses von Noah gleich nach der Sündfluth gepflanzte, von Melchisedek in seinem edlen Producte, dem Weine, sammt Brot, dem Stammvater des alten Bundesvolks segnend entgegengebrachte, vom segnenden Jacob zur weißagenden Darstellung des einstigen Glückes und Segens der Nachkommen Josephs verwendete und bei der Auskundschaftung des gelobten Landes zu Josuas und Calebs Zei-

*) Wenn Augustin, Melanchthon u. AA. außer der Kleinheit auch die scharfe Kräftigkeit des Senfes significant finden, so kann man dieß, wenigstens für die Anwendung, wenn auch nicht unmittelbar für die Auslegung des Gleichnisses wohl als berechtigt anerkennen. Dagegen ist es offenbar zu weit gegangen, wenn Clemens Alex. Pädag. 1, C. 11 auch die diätetische Wirkung des Senfs, als eines die durch Süßigkeiten, Honig u. s. w. vermehrte Galle wieder verringernden Mittels, (?) ausbeutet.

**) S. z. B. Basl. Magaz. Jahrg. 1841, H. II, S. 44; H. III, S. 28.

ten den Kindern Israel durch seine colossalen Früchte das größte Staunen, ja Entsetzen abnöthigende Gewächs eine centralere Rolle im Ganzen der Offenbarungsgeschichte nach ihrer Naturseite, als irgend ein anderes Wesen der vegetabilischen Schöpfung; nicht umsonst wird Israel, wie wir oben gesehen, so häufig einem Weinstocke verglichen; nicht umsonst verlauft die Schilderung des herrlichen (messianischen) Weisheitsbaumes Sir. 24, 16 endlich in der Bestimmung desselben als eines aufs Lieblichste duftenden und die köstlichsten Früchte bietenden Weinstocks, nachdem die Parallelen mit einer ganzen Reihe anderer Bäume der prachtvollsten und nutzbringendsten Art nur leise und wie im Vorbeigehen angedeutet worden waren; nicht umsonst endlich weist der HErr (Matth. 26, 29), nachdem er das Product des Weinstocks feierlich zum unterpfändlichen Träger seiner auch die Naturseite der Menschheit heilend und erneuernd durchdringenden Gnade erhoben, auf die einstige Verklärung dieses Gewächses und seinen ewig vollendeten Genuß im Reiche des Vaters hin. — Ist der Weinstock Hauptsymbol des Gnadenreiches Christi nach seinem extensiven Wachsthum und Umfang, so dient der Waizen und dienen die Cerealien überhaupt, sammt ihrem Producte, dem nährenden und „stützenden" Brote (Ps. 104, 15; 105, 16; 3. Mos. 26, 26; Ezech. 4, 16; 5, 16; 14, 13) als vornehmstes Bild für die innerliche Begründung und das intensive Wachsthum des Christenthums, entsprechend sowohl dem allgemeineren und sublimeren, gleichsam idealen Character des Brots, als lebenspendender Himmelsgabe*), Nachbilds des Manna, dieses nectarartigen, honigsüßen „Engelbrotes" (Ps. 78, 25; 105, 40; 2. Mos. 16, 20; Weish. 16, 20) und Abbilds des persönlichen himmlischen Lebensbrotes (Joh. 6, 33—58): wie auch speciell entsprechend seiner gewöhnlichen Bereitung mit Hilfe der gährenden Masse und würzenden, stärkenden und erhaltenden Kraft des Sauerteiges, der ebensowohl Bild

---

*) J. Arnd (IV, 3, 50) sagt schön: „Das Brot ist eine allgemeine Speise, daraus alle Speise ihre Kraft nimmt (vgl. §. 17, wo er es eine „Universalspeise" genannt hat), gleichwie die Sonne ein allgemeines Licht, daraus alle (?) Sterne ihre Kräfte nehmen". — §. 47: „Darum so oft du einen Bißen Brots ißest, so ißest du deines himmlischen Vaters Liebe und Barmherzigkeit" u. s. w.

der Unreinheit (3. Mos. 2, 11; 6, 17; Am. 4, 5), oder der Sünde und Irrlehre (Matth. 16, 6; 1. Cor. 5, 6—8; Gal. 5, 9), wie auch des die Menschheit als neuen Lebensprincips durchdringenden Evangeliums sein kann (Luc. 13, 21). Vgl. die Stellen, wo das Brot als Sinnbild des göttlichen Worts, dieser rechten Seelenspeise, erscheint: Matth. 4, 4; 5. Mos. 8, 3; Jerem. 15, 16; Am. 8, 11; Weish. 16, 26; Sir. 24, 26—29; Hebr. 6, 4. 5; oder wo das Wort Gottes als ächtes Korn, gegenüber dem leeren Stroh menschlicher Weisheit (Jerem. 23, 24), oder als fruchtbringender Same bezeichnet wird (Marc. 4, 14 ꝛc.; 1. Petr. 1, 23—25; 1. Joh. 3, 9)*); und zumal die Vergleichung des persönlichen, Mensch gewordenen und für die Menschheit geopferten Wortes mit dem in der Erde ersterbenden und aus ihr wiedererstehenden Samenkorne Joh. 12, 24. — Mit dieser letzteren Bedeutung des Korns, als Sinnbildes des Tods und der Auferstehung, kommt in besonders augenfälliger Weise überein die kleine, unscheinbare, holzige Jerichorose (Anastatica hierochuntica), die nach langem, scheinbarem Verdorrtsein, wenn in Waßer gestellt, endlich wiederaufblüht, und mit welcher sich Sir. 24, 18 vielleicht die Weisheit vergleicht**); mit der nährenden Kraft des Brotes aber vor allem der Brotfruchtbaum der Südseeinseln, dessen vorzügliche Fruchtbarkeit — er trägt 9 Monate hindurch ohne Unterbrechung sehr reichliche Früchte und ruht nur 3 Monate im Jahre — ein merkwürdiges approximatives Bild von jenem Holz des Lebens gewährt, von dem es Ezech. 47, 12; Offenb. 22, 2 heißt: „und brachte seine Früchte alle Monate und die Blätter des Holzes dienten zur Gesundheit der Heiden". Doch sind auch die Dattel- und Kokospalme, der Pisang (Musa paradisiaca) und Mangobaum glänzende exotische Parallelen zur Nährkraft und Kostbarkeit unsrer Cerealien; gleichwie die erfrischende und erquickende Wirkung des Weinstocks an den schon früher erwähnten waßerbewahrenden Wüstengewächsen, den Bromelien (Ana-

*) J. Arnd (IV, 3, 58): „Gottes Wort ist der allererste Same aller Erdengewächse".

**) Vgl. Oken, III, 1386; Menzel, II, 265. — Da um Jericho auch eigentliche Rosen von vorzüglicher Schönheit wuchsen, so bleibt es allerdings zweifelhaft, ob in obiger Stelle die Anastatika gemeint sei.

nas), Melonen, Pompelmusen u. s. w. ihre immer wieder anders gearteten Analoga hat. — Zu diesen Heilung und Nahrung spendenden, voll Saftes stehenden „Bäumen des HErrn“ Ps. 104, 16, die vor allen geeignet sind, uns das Vegetationsreich als reiche, segensvolle „Apotheke und Speisekammer Gottes“ erscheinen zu laßen, kommen als Hauptsinnbilder heiliger Gnade und Erbarmung Gottes letztlich noch die zur Bekleidung des Menschen dienenden Gewächse und Pflanzenproducte, vor allen Dingen die Linnenstoffe, die wegen ihrer Reinlichkeit, Feinheit und Leichtigkeit, sowie wegen ihrer lichten weißen Farbe Hauptsinnbilder der Heiligkeit, besonders der durch die erlösende Gnade geschenkten, sind. S. oben, Cap. 5, §. 82, Nr. 11*). Aber nicht bloß die zur Bedeckung der Blöße nothwendige (vgl. 1. Mos. 3, 7), sichernde und beschirmende vegetabilische Kleidung: auch der zur bloßen Zierde dienende Kranz von Zweigen oder Blumen, dieses Sinnbild froher Lust (Ps. 132, 18; Jes. 61, 10; Ezech. 23, 42; Bar. 5, 2; Phil. 4, 1; 1. Thess. 2, 19; vgl. Judith 15, 12 und die Stellen, wo von einem Krönen mit Freude und Wonne die Rede ist: Ps. 5, 13; 8, 16; 65, 12; Ezech. 23, 8; Sir. 15, 6 ꝛc.) und königlicher Würde (dann freilich meist von Gold: Ps. 21, 4; vgl. Jerem. 13, 18; Klagel. 5, 16; Ezech. 21, 31; 2. Sam. 12, 30; Ps. 89, 40), sowie des Sieges über die Feinde (2. Tim. 2, 5; Offenb. 6, 2) — auch er wird in seiner Uebertragung auf das ethische Gebiet zum Symbol der Gnade und Barmherzigkeit des sündenvergebenden, alle Gebrechen heilenden Gottes: Ps. 103, 4; Weish. 4, 2; 5, 17; zur Krone der Gerechtigkeit: 2. Tim. 5, 8; des Lebens: Jac. 1, 12; Offenb. 2, 10; 3, 11; der unvergänglichen Herrlichkeit: 1. Pet. 5, 4.

---

*) Grobe Leinwand ist Sir. 40, 4 Zeichen der Armuth; schmutzige aber überall Bild sündiger Befleckung und Verunehrung: Hiob 9, 31; Sach. 3, 3; Offenb. 3, 4 ꝛc. — Uebrigens kann man bei der Bereitung der Flachsstengel durch Zerklopfen, Erweichen, Bleichen, kurz durch Mishandlungen aller Art, zur Leinwand als ihrem Resultate, wohl an die Nothwendigkeit von Kreuz und Leiden für die Läuterung des Christen denken. S. Menzel, II, 222.

Neuntes Capitel.

Das Thierreich als Offenbarungsstätte der göttlichen Güte.

§. 98. Von der Thierwelt als dem Reich der Güte Gottes im Allgemeinen.

Im Thierreiche verinnerlicht und centralisirt sich das in den pflanzlichen Organismen in steter Selbstentäußerung (Zellen bildendem Wachsthum und beständigem sich Entwickeln von Innen nach Außen) begriffene individuelle Naturleben, und zwar so, daß es in beständig aufsteigender Stufenfolge dem die ganze thierische Natur nach Stoff und Form ideal in sich recapitulirenden und zu verklärter Vollendung erhebenden menschlichen Leibesorganismus entgegenstrebt*). Die Naturbeschreibung der Thiere „ist nichts An-

*) Schubert, Gesch. der Seele, S. 47: „Das Pflanzenreich ist nur ein passiver Canal, welcher den allgemeinen Strom des Ernährens durch sich hindurchläßt; es fehlt ihm jenes, dem Thiere innewohnende Etwas, jener selbstständige Mittelpunkt" — also jene Centralisation der Lebensfunctionen. „Es scheint darum auch, als habe die Pflanze nicht eine, sondern mehrere Seelen (wie schon Aristoteles bemerkt hatte); denn jedes Blatt, jede Blüthe ist eine Pflanze für sich, die auf dem Baum, wie ein anderes Kraut im Erdboden wurzelt". (Ganz ähnlich auch Spiegel d. Nat. S. 455. 456.) Und dann S. 52: „Das Thierreich ist ein Buch, welches die Entwickelungsgeschichte des Geistes im Menschen vorbildlich erzählt" u. s. w. Aehnliches hat über das Characteristische des Thierlebens und sein Verhältnis zum vegetabilischen Gust. Jahn, die Natur im Lichte der göttlichen Offenbarung (Berl. 1857), S. 20—25; z. B. S. 20: „Die Lebensthätigkeit des Thieres geht mehr von außen nach innen, die der Pflanzen von innen nach außen" (also Selbsterinnerung im Gegensatz zur vegetabilischen Selbstentäußerung). Der S. 24. 25 aufgestellte Vergleich des wechselseitigen Lebensverkehres zwischen Pflanzenreich und Thierreich in der niederen, vorbildlichen Natursphäre des Diesseits, mit demjenigen, der im überirdischen Jenseits (im vollendeten Gna-

deres, als eine fortwährende Vergleichung ihres Körpers mit dem menschlichen"; ihre Classification — deren allgemeinstes und oberstes Eintheilungsprincip wir bereits oben als ein der Haupteintheilung der Pflanzenwelt analoges, triadisches kennen gelernt haben — besteht in nichts anderem, als in einer, dieses stufenweise sich Erheben der Thierwelt zum menschlichen Urtypus darstellenden Gruppirung in Haufen, von denen die einen mehr, die andern weniger Menschenartigkeit in ihrer Organisation zeigen. Die einen suchen auf dem Wege einseitig physischer und quantitativer Ausbildung das Ideal concret vermittelter organischer Lebensbildung zu erreichen, bringen es aber eben darum nicht einmal zu bedeutender quantitativer Größe, indem sie nur das Maximum an Zahl ihrer Individuen erreichen, — so im Allgemeinen die noch pflanzenartig träumende, träge und zerfloßene Lebensstufe der B a u c h t h i e r e; die anderen nähern sich dem menschlichen Urbilde mittelst des kaum minder einseitig eingehaltenen Weges intellectueller (qualitativorganischer) Lebensausbildung, ohne es damit weiter bringen zu können, als zu einer Miniaturpräformation der sinneswerkzeuglichen Ausrüstung und Arbeit der Menschen — so die kleine Welt der G l i e d e r t h i e r e; eine dritte Hauptclasse endlich betritt, die Einseitigkeiten der beiden früheren Richtungen in höherer Einigung ihrer beiderseitigen Eigenthümlichkeiten aufhebend, den Weg einer schon ethisch-artigen, b i o l o g i s c h e n Vorausdarstellung menschlichen Wesens, vermag sich aber nur durch Eingehen eines entschieden servilen Verhältnisses zu dem als absolut neue Schöpfung über die ganze Thierwelt erhabenen Menschen zur höchsten Stufe der ihr erreichbaren Lebensvollendung zu erheben — so die in den Hausthieren gipfelnden W i r b e l t h i e r e. Doch schließt jede dieser drei Hauptabtheilungen wieder untergeordnete Gruppen oder Classen in sich, welche die Typen der Hauptclassen verhältnismäßig, wennschon oft nur leise andeutend, wiederholen. So sind

---

denreiche) zwischen der dienenden E n g e l w e l t und der durch sie gehobenen, gleichsam von einer Klarheit zur anderen getragenen M e n s c h h e i t stattfinden werde, hat seine tiefe Wahrheit und Berechtigung. Das Pflanzenreich läßt sich in mancherlei Hinsicht als Gleichnis der Engelwelt auffaßen: die Thierwelt aber steht immer und überall in der nächsten abbildlichen Beziehung zur menschlichen.

die Fische wiederum die Bauchthiere in höherer Potenz innerhalb der Vertebratenwelt; die Vögel und ein Theil der Amphibien entsprechen den Gliederthieren. Ja innerhalb der Welt der Säugethiere, dieser Wirbelthiere auf höchster Potenz, spiegeln sich wieder die Mollusken (und Fische) in den Walen, Robben, Edentaten und Pachydermen; die Insecten (und Vögel) in den Nagern und Flatterthieren; die Amphibien besonders in den Beutelthieren u. s. w. — Aber nicht bloß in ihrem körperlichen Bau und ihrer äußeren Organisation erweist die Gesammtheit der Thiere sich als eine die Menschheit vorbildende und stufenweise zu ihr aufsteigende Lebenssphäre. Es gibt auch eine durchgreifende, umfaßende seelische Analogie zwischen der Menschheit und Thierwelt: die der Triebe, Leidenschaften und Bewegungen (resp. Handlungen), die sich theilweise auch äußerlich, in einer Aehnlichkeit der Thierphysiognomieen mit den menschlichen ausdrückt und auf solche Weise die Vergleichung menschlicher Actionen mit thierischen in Parabeln, Fabeln und Carricaturen nahe legt. „In animalibus mores depinguntur humani et actus et voluntates“, sagt Novatianus in seiner Schrift über die jüdischen Speisegesetze (de cibis judaicis) und deutet damit auf jene uralte und sicherlich gottgewollte, weil der Natur der Sache durchaus entsprechende Auffaßung der Thierwelt als „lebendigen Lehrbuchs“ und Sittenspiegels für den Menschen hin*), in Folge deren die ganze Masse ihrer hervorragenderen Repräsentanten in zwei Reihen, eine das sittlich Böse vorbildende, und eine aus Musterbildern für Tugenden und einzelne sittliche Auszeichnungen bestehende, zerfällt. Im theocratischen Particularismus des alten Bunds entsprach der ersteren Reihe im Wesentlichen der Begriff der levitisch unreinen Thiere, der letzteren derjenige der reinen. — In dem Geschaffensein der Thierwelt zum Menschen und für den Menschen nach der angegebenen doppelten Beziehung (als physische Vorstufe und

---

*) Vgl. Menzel III, S. 3; auch S. 60. 61 (über Aehnlichkeiten thierischer mit menschlichen Physiognomieen); auch Schubert in der oben angeführten Stelle, und Lange, Posit. Dogm. S. 290: „Alle Eigenschaften und Organe der Thierwelt sind als reale Prophetieen des zukünftigen Menschen seiner Erscheinung vorangegangen“. — Vgl. im Uebrigen die Anmerkung am Schluße dieses §.

biologisch=ethisches Vorbild) offenbart nun die zoologische Welt vorzugsweise und deutlicher, als irgend eine andere Natursphäre, die Güte Gottes, d. i. „die Richtung des göttlichen Willens auf Vervielfältigung des persönlichen Daseins Gottes", wie dieselbe sich als zunächst innerhalb ihrer naturschöpferischen Vorstufe verbleibende und nicht bis zur Setzung wirklicher persönlicher Ebenbilder der Gottheit fortschreitende bethätigt*). Mit einer unendlichen Fülle allumfaßenden Wohlwollens und mit einer wunderbar tiefen und reichen Weisheit — denn die Güte Gottes ist überall auch eine höchst weise, die Bildungen der Weisheit setzen sich durch das ganze Gebiet Seiner Liebeserweisungen in gesteigerter Kunst und Mächtigkeit fort — hat der Schöpfer beide Zwecke in Einer ungeheueren Production zu vereinigen gewußt: den der Setzung einer in unabsehbarer Linie zum menschlichen Urbild aufsteigenden Stufenleiter beseelter Organismen, deren jeglicher als relatives Menschheitsabbild Selbstzweck ist, und den der Erschaffung und Verordnung aller dieser Naturwesen zum Dienste des Menschen, also der Versorgung des Menschen in und mit der allbedenkenden väterlichen Versorgung der Thiere**). — In dieses innig nahe Verhältnis setzt auch die hl. Schrift die Thierschöpfung

*) Die Hinzufügung dieser näheren Bestimmung zur oben angeführten Definition der göttlichen Güte, wie sie Weiße (Philos. Dogm. §. 527) gegeben, hat uns deshalb nöthig geschienen, damit man nicht in Folge abstracter Auffaßung jener Persönlichkeitsvervielfältigung in den (spiritualistischen) Irrthum Schweizer's (Glaubensl. I, S. 403 ꝛc.) und Anderer verfalle und, die Bethätigung der göttlichen Güte in der Schöpfung auch der niederen Naturwelt leugnend, sie erst mit der Erschaffung der sittlichen Welt hervortreten laße. Das Richtige hat hier Martensen, §. 51, S. 90: „Soweit die göttliche Lebensmittheilung vom Standpunkte des Universums aus betrachtet wird, ist sie Güte; von dem der Persönlichkeit aus ist sie Liebe". — Nicht übel Wolf, Th. nat. §. 695: „Per bonitatem intelligimus — promptitudinem promovendi perfectionem alterius". Derselbe zeigt namentlich das innige Geeinigtsein von Weisheit und Güte (§. 698; 739—741).

**) Beide Auffaßungen haben ihre Berechtigung, die Göthe'sche:

„Zweck sein' selbst ist jegliches Thier; vollkommen entspringt es
Aus dem Schooß der Natur und zeugt vollkommene Kinder.
Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild". —

zur Menschenschöpfung. „Es gehet dem Menschen, wie dem Vieh", sagt der Prediger; „wie dieß stirbt, so stirbt er auch; und haben alle einerlei Odem und der Mensch hat nichts mehr denn das Vieh; .... es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem der Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehes unterwärts zur Erde fahre?" (Pred. 3, 19—21) — und eben um dieser Gemeinschaftlichkeit ihrer Schicksale willen nennt ein anderer Weiser den Urheber beider Reiche der beseelten Creatur einen „Liebhaber des Lebens, dessen unvergänglicher Geist in allen lebe" (Weish. 11, 27; 12, 1*)). Es wartet Alles auf Ihn, — Menschen wie Thiere (vgl. Ps. 104, 27 mit 145, 15. 16), daß Er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit. „Alle Thiere im Walde sind mein", sagt Er deshalb Ps. 50, 10. 11: „und Vieh auf den Bergen, da sie bei Tausenden gehen. Ich kenne alles Gevögel auf den Bergen und allerlei Thier auf dem Felde". Er ist's, „der dem Vieh sein Futter gibt, den jungen Raben, die ihn anrufen" (Ps. 147, 9; Hiob 38, 41); Er hat dem Wild „das Feld zum Hause gegeben und die Wüste zur Wohnung" (Hiob 39, 5. 6, — vgl. überhaupt Hiob 38, 39—41, 25). Auch um deswillen jammerte Ihn Ninive's, der großen Stadt mit mehr als 120,000 Menschen, die nicht wußten, was rechts oder links ist, weil viele Thiere darinnen waren Jon. 4, 11. Vgl. die dem Vieh als unmittelbaren Lebensgenoßen eine zarte fürsorgliche Berücksichtigung angedeihen laßenden Gesetzesstellen, wie 2. Mos. 20, 11. 12; 5. Mos. 5, 14 (das Sabbathsgebot); 5. Mos. 25, 4 (der dreschende Ochse); 2. Mos. 22, 29. 30; 3. Mos. 22, 27 (das Zicklein soll erst 7 Tage bei seiner Mutter gelaßen werden, bevor man es schlachte); 3. Mos. 28; 5. Mos. 22, 6 ff. (Mutterthier und Junges sollen nicht auf einmal geschlachtet werden); 2. Mos. 23, 19; 34, 29; 5. Mos. 14, 21 (das

---

und diejenige J. Arnd's: „Um des Menschen willen liebt Gott die Creaturen; ja in allen Creaturen liebt Er nichts als den Menschen". — Man kann jene Betrachtungsweise die zoologische (naturphilosophische), diese die anthropologische nennen: religiös und biblisch begründet sind aber beide.

*) Φείδῃ δὲ πάντων, heißt es hier, ὅτι σά ἐστι, δέσποτα φιλόψυχε· τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι.

Böcklein soll nicht in der Milch seiner Mutter gekocht werden); 2. Mos. 23, 4. 5 (auch des Feindes Ochs und Esel soll man retten und ihm wieder zuführen); — sowie die häufige Miterwähnung des Viehs in, die Menschen betreffenden, prophetischen Weißagungen: so besonders oft bei Jeremia (4, 25; 9, 9; 12, 4; 27, 6; 28, 14; 32, 43; 33, 10. 12; 36, 29; 51, 62) und Ezechiel (14, 13; 25, 13; 32, 13); s. auch Jes. 11, 6—8; 65, 25; Joel 2, 22; Hos. 4, 3; Zeph. 1, 3; Dan. 2, 38; Judith 11, 5. Vgl. Ps. 36, 7: „HErr, du hilfst beiden, Menschen und Vieh!" — Wie der HErr zu Noahs Zeiten die Bosheit und Verderbtheit des Menschengeschlechts erkennet, da beschließt er die Vertilgung aller Erdenbewohner, „von den Menschen an bis auf das Vieh und bis auf das Gewürme und bis auf die Vögel unter dem Himmel" 1. Mos. 6, 7; denn die mit dem Menschen Ein organisches Ganze ausmachende Thierwelt ist mitverflochten in dessen Sünde und Fluch (vgl. auch Gesetzesstellen, wie 2. Mos. 21, 28—35, die Bestrafung von Thieren betreffend, welche Menschen getödtet haben) und muß also mit ihm leiden*); aber sie participirt zugleich an den zur Rettung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts getroffenen Anstalten (1. Mos. 6, 19 ꝛc.; 7, 2—16). — Und dennoch sind die Menschen viel mehr als die Vögel unter dem Himmel, die der himmlische Vater nähret, ohne daß sie säen, ernten, oder in ihre Scheunen sammeln Matth. 6, 26—28; dennoch finden jene von so liebender Sorge für die Thiere zeugenden Stellen des Gesetzes ihre erfüllte Bedeutung erst bei typischer Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse im Reiche der Gnade 1. Cor. 9, 9. 10; 1. Tim. 5, 18; und wenn ohne Ihn kein Sperling, deren man doch fünf um zween Pfennige verkauft, vom Dach auf die Erde fällt, so hat Er bei den Menschen, die da beßer sind, denn viele Sperlinge, auch die Haare alle auf ihrem Haupte gezählt Matth. 10, 29—31; Luc. 12, 6. 7; 21, 18.

Anmerkung. — Die ethisch-psychologische Vorbildlichkeit der Thiere im Verhältnis zu den Menschen ist, wie in der altheidnischen Literatur der Fabeln, z. B. der uralten indischen, in dem Werke Hitopadesa gesammelten, so innerhalb der Kirche besonders im Anschluße an die levitischen

---

*) Vgl. Delitzsch, Comment. zu Genes. S. 232.

Speise- oder Thiergesetze des Alten Testaments (3. Mos. 11; 5. Mos. 14), an deren Auslegung und Deutung erkannt und zu naturtheologischer Speculation ausgebeutet worden. Außer der oben angeführten Stelle aus Novatians sehr beachtenswerther kleiner Schrift über diesen Gegenstand gehören hieher Tertull. de resurr. c. 52 (Deutung von 1. Cor. 15, 39); Irenäus, B. V, C. 8; Clem. Paedag. III, 11, p. 254; Strom. II, p. 389 C. etc.; 405 D. etc.; Origenes, Homil. VII in Levit. etc. Auch schon Philo, de migrat. Abrah. p. 398; de agric. p. 206. — Merkwürdig ist namentlich, was Clemens, Strom. V, p. 561 C. sagt, wo er eine Deutung der Gestalt der Sphinx gibt: die menschliche Hälfte derselben lehre uns, daß man Gott lieben; die thierische (τὸ θηρίον), daß man ihn fürchten müße — womit das Thier überhaupt nicht undeutlich als Symbol des göttlichen Zornes geltend gemacht ist. Doch hat Clemens hier die Thiere nur, sofern sie Abbilder menschlicher Sünden und Leidenschaften sind, im Auge: als θηρία ἄλογα, ἔκδοτα ἐπιθυμίαις, οἷς πᾶσαι ἐπικάθηνται ἡδοναί — wie er ein anderes mal (Paedag. I, 13) sagt. Vgl. auch Protrept. p. 3 B und Tertull. adv. Marc. IV, 24; II, 18. — Schön Chrysostomus, Homil. XII in Genes.: „Der unordentlichen und verwirrenden Affecte halber legt die Schrift den vernunftbegabten Wesen Beinamen von unvernünftigen und wilden Thieren bei.... Obendrein ertheilt sie ihnen auch noch gewiße andere ihren Leidenschaften entsprechende Namen, damit sie so endlich beschämt zu ihrer eigentlichen Würde zurückkehren und sich wieder zu ihrem Geschlechte halten, die göttlichen Gebote ihren Lüsten vorziehend, denen sie sich sündiger Weise ergeben hatten". — Man denke hier übrigens an die Stellen, wo entgöttlichte, unter ihre Würde herabgesunkene Menschen als Vieh (בְּהֵמָה) bezeichnet werden: Ps. 49, 13. 21; 73, 22; Jerem. 5, 8; Hiob 18, 3; Dan. 4, 12 ff.; vgl. Ps. 32, 9; 2. Kön. 19, 28; Tob. 6, 18; Tit. 1, 12. — J. Böhme, Gnadenw. 7, 3. 4 sagt mit Bezug auf diese Thierähnlichkeit des sündigen Menschen: „Nach dem Fall bekamen die Creaturen Gewalt im Menschen und erhuben sich in ihm, wie denn mancher in der Eigenschaft einer Schlange voll arger List und giftiger Bosheit steht, ein anderer der Kröte, oder eines Hundes, einer Katze, eines Basilisken, Löwen, Bären, Wolfes, oder auch eines guten zahmen Thieres Eigenschaften an sich hat. Alle haben wohl von Außen das figurirte Bild (eines Menschen) an sich, aber in der Eigenschaft sitzt ein Thier". — Vgl. Dreif. Leben 11, 39. — Vgl. die ins Einzelne gehende Parallelisirung sogenannter thierischer Leidenschaften mit menschlichen (natürlich zum bedeutenden Nachtheil der letzteren) bei Schubert, Gesch. d. Seele, S. 732. 733; auch S. 63. 64, wo gezeigt ist, wie die Gestalt gerade derjenigen Thiere die größte Menschenähnlichkeit ausdrücke, „welche im Bunde mit der Furcht und dem Schrecken auf Blut lauern", und wo, nach einer Hinweisung darauf, wie das Faulthier die Grundlage des menschlichen Skeletts, das Raubthier die Muskelkraft, die Fledermaus die feinfühlende Fingerhaut, der Affe endlich das Ganze der menschlichen Hand, dieses Hauptvorzugs menschlicher Organisation einseitig ausgebildet an sich trage, letztlich die Bemerkung folgt:

„Diese Angrenzungen des Thierreichs an den Menschen zeigen sämmtlich, so wie auch der Wahnsinn (das partielle Verfallen in Thierheit), gleich als in einem Spiegel, was die Menschennatur mit ihren Leidenschaften ohne eine leitende herrschende Vernunft wäre". — In phantastisch übertriebener Weise hat Oken, auf Grundlage pantheistischer Weltanschauung, das ganze Thierreich als Einen auseinandergelegten Menschen, die einzelnen Thierleiber als einseitig ausgebildete menschliche Organe oder Körpertheile, die einzelnen Seelen der Thiere aber als Theile oder losgetrennte Vermögen der menschlichen Seele zu begreifen und zu erweisen gesucht. Verwehrt wird eine solche Betrachtungsweise durch die dem Offenbarungsgläubigen sicher stehende Thatsache, daß nur der Mensch freies und unsterbliches Geschöpf ist, die Thiere aber, als nicht bloß graduell, sondern auch specifisch von ihm verschiedene Wesen, eine nach Art und Zweck selbstständige, individuelle Existenz neben und unter dem Menschen haben. Vgl. Menzel, III, S. 113. — Fragt man übrigens nach dem letzten Ursprung des sogenannten thierisch Bösen, das seinen Hauptzweck ohne Zweifel darin hat, dem Menschen zum beschämenden und abschreckenden Spiegel seiner Sünde zu dienen, so wird man schwerlich dabei stehen bleiben dürfen, es mit Menzel a. a. O. S. 5 „aus einer Thatsache abzuleiten, die jenseits der Thierwelt einzig in der menschlichen Sphäre vorkomme": vielmehr wird, da das thierische Böse, den untrüglichen Spuren der paläontologischen Monumente nach zu urtheilen, unzweifelhaft viel älter ist, als der menschliche Sündenfall, an jenen urmörderischen und lügnerischen gefallenen Geist als seinen eigentlichen, mittelbaren und theilweise wohl auch unmittelbaren (vgl. nur 1. Mos. 3, 1 mit Offenb. 12, 9) Urheber zu denken sein, welcher hernachmals auch die Menschen zu Fall brachte und damit eine gesteigerte Verschlimmerung auch des thierischen Lebens und Verhaltens mittelst eines Rückschlags aus der sittlich und physisch corrumpirten Sphäre des zur Naturherrschaft berufen gewesenen Menschen herbeiführte. S. Delitzsch, bibl. Psychol. S. 42—45. — Mit Böhme (Gnadenw. 5, 20) eine Entstehung der giftigen Thiere und Würmer, der Raubthiere u. s. w. „aus der grimmen Eigenschaft (Gottes), nach dem Centro der finsteren Welt" anzunehmen, während Affen, Spatzen und andere Thiere und Vögel bloß lästiger oder auch lächerlicher Art „vom Spiritus mundi aus dem Reiche der Phantasey" gebildet seien, ist unbiblisch, wie denn überhaupt die Unterscheidung einer, dem vegetabilischen Unkraut entsprechenden, bloß lästigen und unleidlichen, nicht geradezu schlechten oder bösen Gattung von Thieren, als einer Zwischenstufe zwischen dem thierisch Bösen und Guten, schwer durchführbar und für Einen Zweck wenigstens völlig undienlich und unstatthaft ist. Wenn nämlich Lange, Pos. Dogm. S. 102 in den levitisch unreinen Thieren des Mosaismus nicht Repräsentanten des thierisch (und Bilder des menschlich) Bösen, sondern zunächst nur Beispiele des thierisch Lästigen, „des animalischen Unkrauts, Symbole alles personwidrigen kriechenden Gezüchtes in Philosophemen Grundsätzen und Handlungsweisen" finden will: so spricht gegen eine derartige Beschränkung des Begriffs der unreinen Thiere auf die Erscheinungen des lästigen und theilweise wohl auch des

heimtückisch schleichenden, immer aber des verhältnismäßig schwachen und verächtlichen Bösen, der klar zu Tage liegende Thatbestand, daß die Speisegesetze nicht bloß die Kriechthiere, sondern alle fleischfressenden Vögel und Säugethiere, also die Raubthiere, die Repräsentanten des offen hervortretenden, starken, grausamen und mordlustigen Bösen, verbieten, dagegen die von vegetabilischer Nahrung lebenden Thiere, zumal die Wiederkäuer, erlauben. Vgl. Knobel, zu Levit. S. 441.

§. 99. Die an der Thierwelt ersichtliche Güte Gottes a) in ihrer physischen Vortrefflichkeit.

Dem im vorigen §. Bemerkten zufolge sind hier zunächst besonders die Qualitäten und Lebenserscheinungen der untersten Hauptabtheilung des Thierreichs, der Weichthiere nebst den Strahlthieren Cuvier's (oder der Eingeweidethiere Oken's), also der Infusorien, Zoophyten, Radiaten, Schnecken und Muscheln, kurz des Inbegriffs der 6ten Linne'schen Classe, ins Auge zu faßen. Sodann kommen aber auch die nach Zahl, quantitativer Massenhaftigkeit des Körperbaues und einseitig physischer Ausbildung des centralisirten organischen Lebens jenen „Bauch- oder Schleimthieren" zumeist entsprechenden Gattungen der höheren Classen in Betracht. Wie denn die Infusorien und Polypen in den Annulaten, Fischen und Schlangen, Pinnipeden und Cetaceen repetiren; die Seesterne den Spinnen; die Muscheln den Wanzen, Schildkröten u. s. w.; die Gasteropoden, Cephalopoden u. s. w. den Crustaceen und meisten Säugethieren entsprechen u. s. w. — Im Einzelnen zeigt sich nun die animalisch geoffenbarte göttliche Güte

1) als unendliche in der alle Vorstellungen übersteigenden Zahl der Thierarten und -Individuen. So zunächst und vornehmlich in der Welt der kleinsten Thiere. „Ein Cubikzoll des Polirschiefers von Bilin hält, nach Ehrenberg, 40,000 Millionen von kieselartigen Panzern der Galionellen" *), und dabei erstreckt sich das Lager dieses Schiefers an gedachtem Orte auf mehrere Quadratmeilen. — Noch zahlreicher sind die im Meeressande aller Küsten vorkommenden Rhizopoden oder Foraminiferen, von allen Thieren wohl überhaupt die zahlreichsten: denn in einem Pfunde

*) Kosmos, I, S. 157. — Vgl. auch P. Harting, die Macht des Kleinen, sichtbar in der Bildung der Rinde unseres Erdballs (aus dem Holländischen von Schwarzkopf, Lpz. 1851), S. 88—94.

Seesand von den Antillen zählte D'Orbigny 3,849,000 Foraminiferen*). — Die Zahl der das Ultramarinblau des nördlichen Eismeeres in ein trübes Grün verwandelnden winzig kleinen gelblichen Medusen schätzte Scoresby auf 24 Billionen für Eine englische Quadratmeile**). — Was diese Thierchen in ihrer selbstständigen individuellen Existenz sind: eine unendliche Schaar von Zeugen für die schöpferische Güte des Allmächtigen, das sind innerhalb der größeren, vollendeteren, und eben darum weniger zahlreichen Organismen der höheren Thiere und Menschen die einzelnen, als Träger des Lebens dienenden, inneren Organe, die Nervenfäden, deren das menschliche Rückenmark nicht weniger als 4,320,000, in besonderen Bündeln zusammengeordnet, enthält. Solche inneren Organe und Gefäße fehlen bei den kleinsten Thierchen noch ganz (Nerven finden sich zuerst angedeutet bei den Quallen). Die Infusorien bestehen vorerst nur aus einem unendlich kleinen Sack oder Schlauch und sind nichts als belebte Zellen, Magenthierchen, aus contractilem, beweglichem Stoffe gebildet und gewöhnlich mit feinen Flimmerhärchen (Cilien) versehen, die die Bewegung und Herbeischaffung der Nahrung zu vermitteln haben. Diese saugen sie mit dem ganzen Leibe ein und geben das nicht Assimilirte durch einfaches Aufreißen des Leibes wieder von sich. — Aber auch bei den Individuen höherer Thierclassen gibt es noch entsprechende Größe der Zahl zu bewundern. Die Königin der Termiten legt, nach Kirby, 211 Millionen Eier in einem Jahre; die Bienenkönigin wenigstens 10—50,000. Ungeheure Heerschaaren versinnbildlicht daher die Schrift gerne unter dem Bild von Bienen oder Fliegen: 5. Mos. 1, 44; Jes. 7, 18 (vgl. 5, 26; Sach. 10, 8; auch Ps. 118, 12); oder auch von Hornissen, wenn es mehr das Verderbliche, als bloß das Lästige hervorzuheben gilt: 2. Mos. 23, 28; 5. Mos. 7, 20; Jos. 24, 12; Weish. 12, 8; oder endlich von Heuschrecken: Richt. 6, 5; 7, 12; Jes. 33, 4; Jerem. 46, 23; 51, 14; Am. 7, 1; Nah. 3, 15—17. Vgl. Joel 1, 6; 2, 2. 5, wo aber das Verhältnis ein umgekehrtes ist, indem hier eine die Sonne verfinsternde und alles Land auf weit und breit verheerende Heuschreckenschaar einem großen und mächtigen, zum Streite

*) Hartwig, Leben d. M., S. 290; Harting a. a. O. S. 78—88.
**) Hartwig a. a. O. S. 33.

gerüsteten Volke verglichen ist; ähnl. Offenb. 9, 3—11: das furchtbare Heuschreckenheer Abaddons. Bloßes Bild der Kleinheit und Schwäche ist die Heuschreckenschaar 4. Mos. 13, 34 (Enakskinder und Heuschrecken); Jes. 40, 22 (Gott gegenüber sind wir Menschen wie Heuschrecken); Ps. 109, 23; Hiob 39, 20; Sir. 43, 19 (Schneeflocken mit den leicht vom Winde verwehten Heuschrecken verglichen). — In beßerem Sinne redet die Bibel von der großen Zahl der *Fische* im Meere Ps. 104, 25; besonders wo sie (anders als Jerem. 16, 16; Ezech. 29, 4. 5; Hab. 1, 14) Bild der zahlreichen, durch die Taufe der christlichen Heilsgemeinde einverleibten Seelen sind: Ezech. 47, 9. 10; Matth. 4, 18—22; Luc. 5, 1—11; Joh. 21, 6. 11; Matth. 13, 47—50. Auch auf die ungeheuer starke Vermehrung mancher Fische, wie sie das hebräische דָּג andeutet (vgl. das Verbum דָּגָה sich stark vermehren, von Josephs Nachkommen gebraucht: 1. Mos. 48, 16) kann man hier reflectiren. Wie denn ein Kabeljau das Jahr hindurch seine 9 Mill., der Stör, nach Leeuwenhoek, über 7 Millionen Eier legt; die Häringe, Plattfische, Makrelen sich zu Hunderttausenden vermehren u. s. w. — Und nun die oft die Luft verfinsternden Schaaren von Wandertauben und anderen Zugvögeln, die ungeheuern Antilopen- und Elephantenheerden Südafrikas, die Delphin- und Walfischheerden des Oceans! — Dazu die Riesenzahlen der bis jetzt bekannten Thierarten: die 1400 Säugethiere-, 7000 Vögel- 8000 Fisch-, 9000 Mollusken- und gar 80000 Insectenspecies, die man jetzt ungefähr zählt! Wahrlich, Grund genug, in das begeisterte Lob jener frommen Sänger einzustimmen, das wir Ps. 92, 6; 104, 24; 119, 64 ausgedrückt finden! —

2) Als *allerfüllende* und *alldurchdringende* erkennen wir die göttliche Güte aus der unermeßlichen Verbreitung thierischen Lebens, das gleichsam überall, wo nur irgend die es bedingenden Grundlagen und Subsistenzmittel vorhanden sind, auftritt und kaum *Eine* Stätte unsrer Erdoberfläche oder der sie umgebenden Atmosphäre unbevölkert läßt. Selbst ein großer Theil des Inneren unserer Erdrinde, wie namentlich die Kreideschichten und vielleicht die ganze Kalksteinformation überhaupt, besteht aus thierischen Resten (Trümmern winzig kleiner Muschelschaalen und Infusorienpanzer). Konnten doch einige Schüler Ehrenberg's, auf

Grund von dessen mikroscopischen Entdeckungen, in freilich sehr voreiliger Weise behaupten, die ganze anorganische Erdennatur sei nichts als das caput mortuum einer ursprünglich organisch und größtentheils animalisch gewesenen Schöpfung!*) — Im Einzelnen denke man nun an die jeden Waßertropfen und jeden kleinen Theil des Luftkreißes belebenden Infusorien**); an die unterseeische kriechende, schwimmende, oder auch festgewachsene Welt der Gorgonien, Alcyonien, und andrer Corallen, der Holothurien, Echinodermen, Salpen und Quallen, der Krebse und Fische, die inmitten jener kleineren Geschöpfe wie große Ungeheuer umherirren; an die jede Erdspalte und Waßerpfütze erfüllenden, im Holz fast eines jeden Baumes nagenden, dazu den ganzen Sommer über die Luft weit und breit in großen Zügen durchschwärmenden Insecten; zumal auch an das reiche Gebiet der animalischen Parasiten, zu dem insbesondere die Insectenwelt großartige Beiträge liefert. Es gibt weit über 100 Arten von Schlupfwespen oder Ichneumoniden, die ihre Eier mittelst eines Legstachels in andere Insecten, namentlich in die Larven von Käfern und Schmetterlingen legen. In der Raupe des Gabelschwanzes (Bombyx vinula) leben drei Arten von solchen Schlupfwespenmaden, besonders oft die von Ichneumon saturatorius und Ophion luteus***). Die so oft auf Blättern und Rinde der Eichen und anderer Waldbäume bemerkbaren Auswüchse und Anschwellungen (Galläpfel u. s. w.) rühren vom Stiche der Gallwespen her, die verschiedentlich benannt sind, jenachdem sie die Spitzen der Zweige, oder die Knospen, oder die Zweige, oder die Blätter, oder die Blattstiele u. s. w. anstechen (Cynips terminalis, gemmae, ramuli, quercus baccarum, quercus folii, quercus petioli etc.). Oft stechen dann aber kleinere Schlupfwespen ihre Eier in die Larven solcher bereits im Innern der Galläpfel lebenden Thiere hinein, tödten diese so und schlüpfen alsdann an ihrer Statt heraus — ein merkwürdiges typisches Beispiel vom Austreiben eines Teufels durch den anderen, Matth. 12, 27†). Be-

---

*) Vgl. Fischer, Philos. d. Nat., S. 240.

**) Schubert, Spiegel, S. 206—208.

***) Glaser, Naturgeschichte der Insecten, S. 88—90.

†) Menzel, III, S. 213. — Der Nutzen der, neben vielen lästigen und schädlichen Raupen (wie Bomb. piniperda, processionea etc.) auch die

sonders schädliche und grausame schmarotzende Quälgeister dieser Art sind die großen Dasselmücken oder Pferde- und Hirschbremsen (Oestrus); weniger die zu Myriaden im fetten Rücken lebendiger Walfische schwelgende, denselben nach allen Richtungen hin zernagende und durchfreßende Walfischlaus oder Walfischassel (Cyamus ceti); die ebendaselbst anzutreffenden Meereicheln (Balanus variolasis, belaenaris, diadema etc.) und andere Cirripeden oder Rankenfüßer, die häufig auch auf dem hartschaligen Rückenschilde von Meerspinnen (Macropodia Phalangium) oder auf anderen Crustaceen (wie Inachus dorsettensis etc.) vorkommen und nicht selten das eigenthümliche Schauspiel von Schmarotzern, die wieder auf Kosten anderer Schmarotzer leben, darbieten*). Es gibt sogar auch parasitisch lebende Fische, wie die zum Prickengeschlecht gehörige Myxine glutinosa, ihrem völlig molluskenartigen Bau nach das niedrigst stehende unter allen Wirbelthieren, die sich tief ins Innere größerer Fische hineingräbt; und ein Fisch von der Gattung Fierasfer, im Inneren der großen Ananasholothurie oder Seegurke lebend, durch deren Mund er einschlüpft**). Man denke endlich auch an die Eingeweidewür-

---

edle Seidenraupe tödtenden Schlupfwespen ist im Ganzen nur ein sanitätspolizeilicher, in heilsamem Aufräumen und Vertilgung anderer kleiner Plagegeister bestehender. S. Glaser, a. a. O. S. 89. Menzel, III, 123. — Ueberhaupt ist rasches und massenhaftes Dahingerafftwerden durch gewaltsame Tödtung dieser kleinen Thierwelt fast wesentlich (daher Mücken [כֵּן] Jes. 51, 6 als Sinnbild raschen Dahinsterbens der Erdenbewohner erscheinen) und eher ein natürliches, als widernatürliches Loos für sie. Vgl. Snell, Philos. Betrachtt., S. 25. 26. — Es erscheinen diese der pflanzlichen Lebensstufe noch nahe stehenden, so lebhaft an die vor ihrer völligen Ausbildung von rauhen Frühlingsstürmen abgewehten Tausende von Baumblüthen erinnernden kleinen Wesen in mehrfacher Hinsicht als eine Art von wandelndem Gras, von „beweglichem Futter" für höhere Wesen (Menzel, S. 106; vgl. Schubert, Gesch. d. Seele, S. 57) — jedenfalls als starke Zeugnisse für das absolute Jus Creatoris in creaturas, in deren Schicksalen sich oft genug Acte strafender und weise compensirender göttlicher Gerechtigkeit typisch kundgeben. Vgl. Joel 2, 20 ff.; Jes. 10, 12.

*) Vgl. Hartwig, a. a. O. S. 204. 205; und für ähnliche Fälle aus dem Bereiche der vegetabilischen Natur (Orchideen, Aroideen, Pothosarten u. dgl. auf Lianen stehend und selbst wieder mit Flechten u. s. w. bewachsen) Menzel II, S. 323. 328.

**) Hartwig, a. a. O. S. 262.

mer, die in so vielen Massen und Arten Generationen hindurch im Inneren der Thiere und Menschen leben, ihnen mittelst unaufhörlichen Nagens und Freßens — Vorbilder jenes schrecklichen Wurms Jes. 66, 24; Marc. 10, 48 — die aufgenommene Nahrung verzehren helfen, und vielleicht wenigstens theilweise und zuweilen durch generatio aequivoca aus verdorbenen und zu anorganischen Stoffen sich auflösenden Theilen des Organismus entstehen, wennschon in den meisten Fällen ihre Erzeugung aus winzigen Eiern nachweisbar sein dürfte*).

3) Die zoologisch geoffenbarte Güte erkennen wir als allmächtige an der Festigkeit und Stärke thierischer Organisation im Ganzen und in einzelnen Theilen, bei den niederen und den höheren Thierclassen. — Aus den von unscheinbar kleinen Polypen (sogen. Rindenpolypen) gebildeten, baumartig verästelten, aber felsartig harten Korallen sind ganze Inseln entstanden und noch jetzt in fortwährendem Processe der Entstehung begriffen: ja wahrscheinlich rühren alle Kalkgebirge der Erde von urweltlichen Korallenbildungen her. — Die Steindattel (Pholas dactylus) höhlt sich birnförmige Vertiefungen in die härtesten Felsen, um ihr ganzes Leben darin zuzubringen, wiewohl sie ein sehr kleines, höchstens 5 Zoll langes Thier mit sehr zerbrechlicher — und eben darum jenes festen Schutzes bedürftiger Schale ist. So hat der kleine und schwache Bohrwurm (Teredo navalis) schon öfters nicht bloß Schiffe, sondern ganze ins Meer hinein gebaute Dämme und Grundbauten großer Städte mit der Gefahr des Untergangs bedroht. — Zum Theil erreichen diese seebewohnenden Weichthiere zu ihrer Stärke hinzu auch eine respectable Größe. Sind auch die Angaben über den großen Kraken und über die ungeheure See-

*) S. Menzel, III, 178. — Käme auch im vorliegenden Fall, betreffend die Entozoen, die generatio aequivoca niemals vor, so dürfte immerhin ihre Möglichkeit im Allgemeinen und sonach auch ihr wirkliches Vorkommen in gewißen Fällen nicht abgestritten werden. Es „liegt eine unendliche Saat des untersten Lebens latent im Lebensstoffe der höheren Lebensformen; mit dem Tode, oder auch schon mit der Schwäche oder Verkümmerung dieser höheren Principien werden jene niederen frei". (So Lange, a. a. O. S. 245; ähnlich auch Schubert an mehreren Stellen). Bekanntlich war auch Augustin keineswegs gegen die Annahme einer generatio aequivoca; s. de Civ. Dei XVI, 7.

schlange bloße Fischer- und Schiffermährchen*), so wird doch die im rothen Meere ganze Bänke bildende Riesenmuschel (Tridacna Gigas) mit ihren steinartigen, grob gezahnten, aber doch gewaltig scharf schneidenden Schalen bis zu 5′ lang und 4—5 Ctr. schwer; manche Cephalopoden, wie der Octopus vulgaris (Poulpe), der Calmar, auch größere Sepien, haben Fangarme von 8—12′ Länge ja wahrscheinlich öfters noch längere; eine andere Vertheidigungswaffe dieser Geschöpfe, ihr in einem besonderen Sacke unweit der Luftröhre enthaltenes tintenartig schwarzes Pigment, womit sie das Meer um sich her zu ihrem Schutze dunkel färben, ist so dauerhafter Art, daß der Tintensaft fossiler Sepien, die vielleicht viele Jahrtausende im Schooße der Gebirge gelegen, noch eben so gut brauchbar zum Malen gefunden worden ist, als derjenigen eben erst getödteter**). Ungemein dünn und schmal zwar, aber dabei die Länge einer Riesenschlange (30—40′) erreichend und in tausend feine Knoten zusammengeknäuelt, aus denen er sich mit wunderbarer Muskelkraft und -Geschmeidigkeit immer wieder von Neuem losmacht und aufrollt, lauert der große Schnurwurm (Nemertes gigas) in Felsenhöhlungen auf seine Beute, kleine an anderen submarinen Geschöpfen angeheftete Anomienmuscheln. Der Bandwurm der Schafdärme wird aber sogar bis zu 100′ lang, ist also wohl das längste der jetzt lebenden Thiere, aber dabei der schwächsten und dünnsten eines, bei seiner einseitigen Steigerung der Längendimension also doch an realer Kraft hinter tausenden von viel kleineren Thieren zurückbleibend. — Im Bereiche der im Allgemeinen an Größe hinter den Weichthieren und noch mehr hinter den Vertebraten beträchtlich zurückstehenden Welt der Articulaten finden sich doch auch merkwürdige Beispiele von Festigkeit der Organisation und gewaltiger Kraftbethätigung. Das „schwache Volk" der Ameisen (Spr. 30, 27) leistet im Tragen von Lasten zum Behufe seiner Bauten verhältnismäßig wahrhaft Großartiges; unscheinbare Rau-

---

*) Nach G. Baur, der Proph. Amos, S. 429 wäre Am. 9, 3 mit הַנָּחָשׁ die große Seeschlange gemeint; nach Hitzig bedeutete dieselbe auch der Leviathan Jes. 27, 1; Hiob 3, 8; sowie die Schlange Ps. 58, 5. Doch laßen sich alle diese Stellen sehr wohl auch von anderen, nicht-mythischen Thieren verstehen.

**) Hartwig, S. 218—229.

pen, die sich dotterweich anfühlen, wie die des Gabelschwanzes, machen zu ihrer Verpuppung sich holzartig harte und feste Gespinste; ein Floh schnellt sich höher in die Luft, als ein Mensch thun würde, der bis zur Höhe des Straßburger Münsters spränge; der Hirschkäfer nimmt einen Stock, 1½ Fuß lang und ½ Zoll dick, mit auf seinen schwirrenden Flug durch die Luft. — Von colossaler Größe in ihrer Art sind die surinamische Buschspinne oder Vogelspinne, die angeblich Colibris fangen und aussaugen soll, jedenfalls aber 7—8 Zoll lang wird; der bis zu 2 Fuß lange Hummer oder Seekrebs und die Riesenkrabbe des japanischen Meeres, mit Fangarmen von der Dicke eines Menschenarmes. — Von höheren Thieren führen wir an: den Riesenhai (Squalus carcharias), der bis zu 37' lang wird und mit seinem colossalen Rachen erwachsene Menschen lebendig zu verschlingen im Stande ist (so den Propheten Jona, Jon. C. 2; so einen Matrosen im Jahre 1758)*); die zwar nicht großen, aber intensiv kraftvollen electrischen Fische (Zitteraal, -Rochen und -Wels) und den mit unglaublicher Macht sich an die Gegenstände festsaugenden sogen. Schiffshalter (Echeneis Naucrates), den die Wilden auf Cuba zur Zeit des Columbus als lebendige Angel zum Fangen der größten und schwersten Fische oder Schildkröten benutzten**); die mächtig gepanzerte und doch mit Leichtigkeit schwimmende Riesenschildkröte; die den gewaltigsten Thieren mit ihren tödtlichen Umarmungen die Knochen zerbrechende Boa Constrictor; den Schafe und Kinder in die Lüfte entführenden Lämmergeier; das Kameel, dieses größte der wiederkäuenden Thiere, dessen große und grobe Gestalt der HErr in Ausdrücken wie Matth. 19, 24; 23, 24 sprichwörtlich gebraucht; die graziöser gebaute, gleichsam idealere Giraffe, welche die Straußen innerhalb der Säugethierwelt repräsentirt; den wegen seiner Schnelligkeit zum Bilde der Heldenhaftigkeit geschickten Hirsch (אַיָּל, fem. אַיָּלָה 1. Mos. 49, 21; Ps. 18, 34; Jes. 35, 6; Hab. 3, 19; vgl. 1. Chron. 12, 8, wo die Gazelle, צְבִי so gebraucht ist, desgl. 2. Sam. 2, 18; Hohesl. 2, 9. 17; 8, 14; Jes. 13, 14); den Elephanten und den Walfisch, diese größten Riesen der Thierwelt, von denen letzterer wohl Ps. 104, 26; Hiob 7, 12;

*) Oken, Bd. VI, S. 56.

**) A. a. O. S. 512; vgl. Hartwig, a. a. O. S. 178.

1. Mos. 1, 21; vielleicht auch Ps. 74, 13 mit תַּנִּין (Seeungeheuer, monstrum) bezeichnet ist, während dieses Wort sonst Schlange, Drache bedeutet (2. Mos. 7, 9; 5. Mos. 32, 33; Ps. 91, 13; Jerem. 51, 34), oder auch Krokodil, wie Ezech. 29, 3; 32, 2; Jes. 51, 9, wo Aegypten unter diesem Symbole beschrieben ist. Das Krokodil wird Hiob 40, 25—41, 26 unter dem Namen Leviathan*) in prachtvoller Schilderung als eines der furchtbarsten und gewaltigsten Thiere, ja als dasjenige Wunder der Thierschöpfung beschrieben, „dem auf Erden Niemand zu gleichen, das ein König ist über alle Stolzen" (V. 25. 26). Vorher sind in der nämlichen großartig naturschildernden Rede Jehova's als Hauptzeugen für die weise und gütige Macht desselben aufgeführt worden: von Vögeln der Strauß, mit besonderer Hervorhebung seiner Hartherzigkeit gegen seine Jungen (vgl. Klagel. 4, 3) und seines schnellen Laufens (C. 39, 13—18) und der Adler (V. 27—30) wegen seines starken, hohen Fluges und Nistens auf hohen Felsen, Eigenschaften, die ihn zum Sinnbilde königlicher Würde und Kraft (Jes. 46, 11 wird Cyrus ein Adler עַיִט, vom Osten genannt; vgl. Jerem. 48, 40; 49, 22; Ezech. 17, 3. 7; Dan. 7, 4; Hab. 1, 8; 5. Mos. 28, 49) und sogar zum Bilde des sein Volk mit väterlicher Stärke und Liebe schützenden Jehova geeignet machen (so 2. Mos. 19, 4; 5. Mos. 32, 11; vgl. Jes. 31, 5; Offb. 12, 14)**); von Säugethieren aber der Waldesel

*) was überhaupt gewundenes Thier, kriechendes Ungeheuer bedeutet, und Jes. 27, 1 von einer Schlange (Sinnbild der babylonischen Heeresmacht) steht. Sonderbar und geschmacklos Melito und die katholischen Allegoristen bei Dursch, S. 344. 345: Leviathan bedeute den Teufel; seine Augen oder Zähne die Ketzer, desgleichen seine Knochen; seine Knorpeln die weniger Starken in der Bosheit; seine Hoden die bösen Gedanken u. s. w.

**) Daß der Adler nach Jerem. 12, 9; Spr. 30, 17; Hiob 39, 30 auch Aas frißt (vgl. Knobel zu Levit. 11, 13, wo gezeigt ist, daß נֶשֶׁר darum doch der Adler sein könne und nicht etwa so viel als Aasgeier sein müße) und deshalb auch Hauptbild Beute machender Feinde (Hos. 8, 1; Hab. 1, 8; Klagel. 4, 19; Ezech. 39, 17—20) und der Engel des letzten Gerichts ist (Matth. 24, 28; Offb. 8, 13; 19, 17), kann nicht auffallen, da Gott mit noch mehr fleischfreßenden und im Nothfalle auch aasfreßenden Raubthieren verglichen wird (z. B. Bären, Löwen u. s. w.).

(V. 5—8), ein auch sonst nicht seltenes Bild roher Wildheit und Unbändigkeit (1. Mos. 16, 12 [Ismael]; Hiob 6, 5; 11, 12; 24, 5; Jes. 32, 14; Jerem. 2, 24; 14, 6; Dan. 5, 21; Hos. 8, 9); der Büffel (רְאֵם, V. 9—12, von Luther hier und überall nach den LXX durch Einhorn übersetzt, was aber gerade bei der vorliegenden Stelle am wenigsten paßt*)), der auch 4. Mos. 23, 22; 24, 8; 5. Mos. 33, 17; Jes. 34, 7; Ps. 22, 22 als Beispiel frischer, aber wilder und gefährlicher Kraft steht; das Streitroß (V. 19—25), dieses adeligste aller Thiere, das auch sonst wegen seiner anmuthig kraftvollen Gestalt und leichten Bewegung (Jes. 63, 13: Roße in der Wüste, die nicht straucheln; Hohesl. 1, 9; Sach. 10, 3) kriegerischen Stolz und Uebermuth bezeichnet (5. Mos. 17, 16; Jes. 31, 3; Jer. 8, 6; 12, 5; 50, 11; Joel 2, 4; Hos. 13, 4; Ps. 33, 17; 147, 10; Spr. 21, 31; Pred. 10, 7; — so öfters auch in der Zusammenstellung mit Wagen: Ps. 20, 8; 76, 7; Jes. 2, 7; 31, 1; Jerem. 4, 13; 22, 4; Hos. 2, 20; Mich. 5, 9; Nah. 3, 2; Hab. 3, 8; Hagg. 2, 22; Sach. 9, 10; Sir. 15, 8; oder mit Maulthieren Ps. 32, 9; Jes. 66, 20) und daher im Gegensatze zum trägeren, friedlicheren und gemeineren Esel (1. Mos. 49, 14. 15; Richt. 5, 16; Jerem. 22, 19; Sach. 9, 9. 10; Sir. 33, 25)**). Sieg und Königsherrlichkeit ausdrückt (vgl. Offb. 6, 2; 19, 11 mit Matth. 21, 1. 11); endlich der — Behemoth (C. 40, 15 — 24) d. h. das Nilpferd (vielleicht Ps. 68, 31, als „Thier des Rohres", Sinnbild Aegyptens), mit seinen Knochen gleich festem Erz und seinem wie

*) An einigen der oben angeführten Stellen könnte רְאֵם sehr wohl auch Einhorn bedeuten, da es in der That ein zum Antilopengeschlechte gehöriges Thier mit Einem Horne auf der Stirne gibt: das Tschiru, Seru, oder die Antilope Hodgsonii (in Thibet, s. Gesenius, Lex. man. s. v. רְאֵם; Plinius, H. N. 8, 21; vgl. Ritter, Erdkunde, IV, S. 98), doch paßt der Büffel beßer, als größeres und furchtbareres Thier. — Vielleicht hat aber auch die Vulgata mit ihrem Rhinoceros (5. Mos. 33, 17; — so auch Aquila) nicht so Unrecht; denn nach Livingstone gibt es noch jetzt im inneren Afrika Nashörner mit 4 Fuß langen Hörnern! Vgl. auch Scheuchzer, Phys. S. II, p. 578. —

**) Doch erscheinen Spr. 26, 3 Pferd und Esel neben einander gestellt, als Bilder der Unverständigkeit und Thorheit; auch können beide Sinnbilder der Wollust sein: vgl. Ezech. 23, 20 (der Esel) mit Jerem. 5, 8; 50, 11 (der Hengst).

eine Ceder gestreckten Schwanze der „Anfang der Wege Gottes“, dem Gott selbst sein Schwert darreichte, nämlich „die Kraft in seinen Lenden und das Vermögen in den Muskeln seines Bauches“. — Hiezu kommen noch die großen königlichen Raubthiere: der Löwe, dieser Starke *κατ' ἐξοχήν* (Richt. 14, 18); dieser eigentliche König unter den Thieren (Spr. 30, 30. 31; Pred. 9, 4); dem Golde entsprechend (Dan. 7, 4); Bild starker und kühner Kriegshelden (2. Sam. 17, 10; 2. Chron. 12, 8; Spr. 28, 1; Nah. 2, 12—14), raubender und zerstörender Feindesmächte (Jes. 5, 29; 15, 9; Jerem. 2, 15; 4, 7; 5, 6; Ezech. 32, 2; Sach. 11, 3; Ps. 7, 3; 10, 9; 17, 12; 22, 14; 35, 17; Hiob 4, 10. 11), königlicher Helden und Herrscher (2. Sam. 1, 23 Saul's und Jonathan's; Ezech. 19, 3 Joahas; 1. Macc. 3, 4: Judas Maccabäus; St. in Esth. 3, 9 des persischen Königs); daher besonders Bild mächtiger Stämme des alten Bundesvolks (1. Mos. 49, 9 Juda's; 5. Mos. 33, 20 Gad's; V. 22 Dan's), Israel's selbst (4. Mos. 23, 24; 24, 9; Mich. 5, 7; Ezech. 19, 2 rc.) und zumal Jehova's, des allmächtigen, furchtbaren Richters (Jes. 31, 4; 38, 13: Jer. 25, 38; Hos. 5, 14; 6, 1; Am. 3, 12; Hiob 10, 16; Klagel. 3, 9), dessen Brüllen der Donner ist (Joel 2, 11; Am. 1, 2; 3, 8; Jerem. 25, 30; Hos. 11, 10), ja der wüthen kann, wie die gereizte Löwin (Hos. 13, 8); — sodann der Bär, besonders zu fürchten, wenn er seiner Jungen beraubt ist (Spr. 17, 12; 2. Sam. 17, 8; Hos. 13, 8); öfters mit dem wüthenden Löwen zusammengestellt (1. Sam. 17, 34; Jes. 11, 7; Am. 5, 19; Klagel. 3, 10; Spr. 28, 15; Weish. 11, 18); — wozu bisweilen noch der Panther (נָמֵר, Luther: Pardel) kommt (Jes. 11, 6. 7; Hos. 13, 7. 8; Dan. 7, 4. 5; Offb. 13, 2), ein Sinnbild reißender Gewalt und Schnelligkeit (Jerem. 5, 6; Hab. 1, 8; Sir. 28, 27), einmal gleich dem Bären und Löwen auch mit Jehova verglichen: Hos. 13, 7*). — Zuweilen kommt auch der Wolf (זְאֵב, canis lupus, verschieden vom Schakal, תַּן, canis aureus, diesem Sinnbild der Wüste, Oede und Gemeinheit, neben

*) Den Tiger kennen die kanonischen Schriftsteller der Bibel nicht: denn לַיִשׁ, was Hieronymus Hiob 4, 11 durch tigris übersetzt hat (die LXX sonderbarer Weise durch *μυρμηκολέων*!) ist überall s. v. a. Löwe, Leu (von der Wurzel ליש valuit, fortis fuit), entsprechend dem griechischen *λῖς*.

Löwe und Panther vor (Jes. 11, 6; Jerem. 5, 6; Hab. 1, 8; Zeph. 3, 3), ebenfalls ein Hauptsinnbild grausamer, räuberischer Gewalt (1. Mos. 49, 27: Benjamin ein beutelustiger Abendwolf; Ezech. 22, 27; Sir. 13, 21; Matth. 7, 15; 10, 16; Joh. 10, 12; Apg. 20, 29 — an den letzteren Stellen im Gegensatz zu schwachen, sanften Schafen). — Betrachten wir nun noch die innere Ursache und organische Grundlage dieser großartigen Erscheinungen thierischer Stärke, Kraft und Schnelligkeit, so gibt sich uns als solche der aus dem Knochengerüste, als Repräsentation des Mineralreichs*), den pflanzenartig weichen, beweglichen und doch so kräftigen Muskeln (sammt den Sehnen) und den unmittelbaren Mittlern und Trägern animalischer Beseelung, den Nerven, bestehende animalische Gliederbau zu erkennen, dieses Wunderwerk mechanischer Kunst und architectonischer Dauerhaftigkeit, dessen bedingende und verursachende Bedeutung für die Kraftäußerungen des thierischen Lebens die Schrift im Ganzen wie im Einzelnen wohl zu würdigen weiß. Die Gebeine des Thiers sammt dem fetten Mark in ihrem Innern (Hiob 21, 24; Spr. 15, 30) sind der Sitz der thierischen Kraft (Hiob 40, 16—18, woselbst auch Muskeln und Sehnen in dieser Beziehung hervorgehoben sind), weshalb עֶצֶם Knochen (von עצם stark sein) so viel als „Substanz eines Dings, Selbst" bezeichnen und in völlig pronominalen Gebrauch, im Sinne von ipse, übergehen kann (1. Mos. 17, 23. 26; Hiob 21, 23 xc.); so auch das gleichbedeutende poetische גֶּרֶם 2. Kön. 9, 13, was öfters sprichwörtlich für Härte gebraucht wird (Spr. 25, 15). Daher dem Passahopferlamm kein Bein gebrochen werden durfte (2. Mos. 12, 46; Joh. 19, 36) und man alle Opferthiere überhaupt zerstücken (נתח, μελίζειν), d. h. in die organischen Theile und Glieder ihres Knochenbaues zerlegen mußte (2. Mos. 29, 17; 3. Mos. 1, 6. 12; 8, 20). Hauptbilder thierischer Kraft sind auch die Zähne, wie beim Leviathan (Hiob 41, 5. 6), oder beim Löwen (Hiob 4, 10; 29, 17; Ps. 3, 8; 58, 7; Joel 1, 6; Offenb. 9, 8); bei manchen Thieren auch harte äußere Theile, wie Schuppen (Hiob

*) Vgl. Hiob 40, 18: Knochen wie festes Erz; auch Tertull. de carne Christi, c. 9: ossa, ut saxa. — Schubert, Geschichte der Seele, S. 133. 135.

41, 7; Ezech. 29, 4 ꝛc.), welche an den Schwimmthieren gleich den Floßfedern als Zierde, und daher als Zeichen der Reinheit dieser Thiere galten (3. Mos. 11, 9). Vor allen Dingen aber ist das Horn Sinnbild der Kraft und Macht, nicht bloß an Thieren (5. Mos. 33, 17; Ps. 22, 22 ꝛc.), sondern auch in seiner Uebertragung auf andere Wesen, wie die Sonne, deren mächtig erleuchtende Strahlen Habak. 3, 4 Hörner heißen; die Erde, deren Hörner die Berge sind Jes. 5, 1; die erhöhten Ecken des Altars, diese Stätten und Sinnbilder rettenden Schutzes (3. Mos. 4, 25 ꝛc.; 1. Kön. 1, 50. 51; 2, 28; Jerem. 17, 1; Am. 3, 14; Ps. 118, 27; so auch am goldenen Räucheraltar im himmlischen Heiligthume: Offenb. 9, 13); die Menschen, wo es bald Stärke und muthige Zuversicht (1. Sam. 2, 1; 1. Kön. 22, 11; Jer. 48, 25; Klagel. 2, 17; Am. 6, 13; Mich. 4, 13; Ps. 44, 6; 75, 5. 6. 11; Sir. 47, 6. 13), bald Ehre und Ruhm (Ps. 112, 9; 148, 14; Hiob 16, 15; Klagel. 2, 1. 3), bald königliche Macht bedeutet (Ps. 89, 18. 25; 132, 17; 1. Sam. 2, 10; Sach. 2, 1—4; Dan. 7, 7; 8, 3—9; Offenb. 12, 3; 13, 1 ꝛc.; auch Luc. 1, 69); endlich Gott, den David Ps. 18, 3 (2. Sam. 22, 3) „Horn seines Heils" nennt.

§. 100. b) in ihrer ästhetischen Vortrefflichkeit.

Die reichste Formen- und Farbenschönheit und die größte Mannichfaltigkeit zierlicher und zweckmäßiger Organisation findet sich, als hervorstechendster und evidentster Beleg für das Geeinigtsein der naturschöpferischen Güte auch mit der größten ästhetischen Vollkommenheit, in der merkwürdigen, — man könnte sagen — geheimnisvollen Mittelwelt der Articulaten, welche deutlicher, als irgend eine der vorhergehenden niederen, oder der folgenden höheren Bildungsreihen, auf die Menschheit als verklärenden Abschluß der sie präformirenden animalischen Entwicklung, und zugleich damit auf die der menschlichen Welt unmittelbar vorangehende und zur engsten Naturgenoßenschaft beigegebene höchste Stufe des Thierreichs nach ihren Hauptrepräsentanten weissagt. Namentlich spiegeln sich in der überaus gestaltenreichen, lebensvollen niedlichen Classe der eigentlichen Insecten die vornehmsten Gestaltungs- und Lebenstypen der höchsten Stufen des

animalischen Lebens, der Vögel, Säugethiere und Menschen, auf das Deutlichste ab. Die Immen, Fliegen und Libellen (Hymenoptera, Diptera, Neuroptera) präformiren das Reich der Vögel; die hüpfende und kriechende, seltener fliegende Schaar der Grillen, Wanzen und Käfer das der Säugethiere, wie denn namentlich hinsichtlich der Käfer dieses typische Verhältnis auf flacher Hand liegt und auch durch den alltäglichen Sprachgebrauch des Volkes anerkannt ist (man denke an Benenungen, wie Hirschkäfer, Bockkäfer, Raubkäfer, Nashornkäfer und vergleiche noch besonders die Rüßelkäfer den Schweinen — die kleineren unter ihnen auch wohl den Spitzmäusen; die Schwimmkäfer den Delphinen und Walen; die wurmartigen Staphylinen den Viverren; die Mistkäfer, Todtengräber u. s. w. den Maulwürfen und Mäusen; die Melolonthen den Wiederkäuern; — aber auch die Grillen den Springhasen und anderen hüpfenden Säugethieren; die Cicaden den Fledermäusen; die Heuschrecken den Pferden: vgl. Joel 2, 4 ꝛc.). Dagegen hat die Menschheit — wennschon alle die genannten Hauptgruppen Beiträge zu ihrer Präformation liefern müßen und namentlich die Bienen und Ameisen ihr staatliches Zusammenleben und -arbeiten; die Wespen und Heuschrecken ihr Kriegeführen und Rauben; die Spinnen, Blattläuse und Käfer viele ihrer Handwerke und Geschäfte; die Stechfliegen, Spinnen und Scorpionen ihre Bosheit und Grausamkeit abbilden — doch ihre wesentlichste und centralste, nach allen Seiten hin zutreffendste typische Analogie an den Schmetterlingen, deren Nicht-Vorkommen in der Schrift man eben dieser so bedeutsamen Vorbildlichkeit halber mit Grund auffallend gefunden hat*). Nichts ist sonnenklarer und allgemeiner anerkannt, als die Aehnlichkeit zwischen dem vierfachen Generationswechsel des Schmetterlings und den vier Hauptlebensstufen des Menschen: der embryonalen, der irdischen von der Geburt bis zum Tode, der alsdann folgenden im Hades oder Zwischenzustande (Paradiese), und der einstigen im engelartig verklärten Auferstehungsleibe. Man beachte nur den merkwürdigen Contrast

*) So z. B. Olshausen, zu Joh. 12, 24. — Auch der Wurm und die Made, womit Hiob 25, 6; Ps. 22, 7; Jes. 41, 14 der diesseitige Mensch rücksichtlich seines Elends verglichen wird, möchten schwerlich gerade bestimmt als Schmetterlingslarven aufzufaßen sein.

zwischen den, durch ihr geselliges Zusammenleben die staatliche Gemeinschaft; durch ihre individuellen Verhaltungsweisen und Organisationseigenthümlichkeiten die Temperamente, Leidenschaften und Characterverschiedenheiten; durch ihre öfteren Häutungen die physischen Altersstufen und Entwicklungsfortschritte; durch ihr unaufhörliches Freßen endlich die im sündigen Erdenleibe wohnende, nimmer ganz zu ertödtende materielle Begierlichkeit des diesseitigen Menschen abbildenden Raupen*): und zwischen der duftigen, ätherischen Gestalt, der glänzenden Farbenpracht, dem leichtschwebenden, idealen Fluge des vollendeten Insects, das fast ohne Nahrung, oder doch nur von Blüthendufte lebt! Wahrlich ein Contrast, wie zwischen Erde und Himmel; wie zwischen sündebeladenem Menschen und reinem Engel!**) Und dennoch gedenken der HErr und Paulus, wo es sich ihnen um veranschaulichende Illustrirung des Gegensatzes zwischen Diesseits und Jenseits und um Darlegung des Geheimnisses der Auferstehung handelt,

*) Schon Dante, Purg. 10. Ges., 121 ff. vergleicht den Menschen im Diesseits einer Raupe; sein Weilen im Zwischenzustande des Fegfeuers dem Verpuppungszustande, seinen Uebergang ins himmlische Paradies der Entpuppung des ausgebildeten Falters.

**) Vgl. G. Jahn, a. a. O. S. 25. — Doch läßt sich der ausgebildete Falter in untergeordneter Weise auch bereits mit dem Geiste des Menschen im diesseitigen Zustande; das allmählige Auswachsen der noch verkürzten und verkrümmten Flügel des eben Ausgeschlüpften also der allmähligen Entwicklung des geistigen Bewußtseins (so z. B. Krumm, de notionibus psychologicis Paulinis, p. 24), und die verschiedene Gestalt und Farbe der Umherfliegenden den Geistes- und Charactereigenthümlichkeiten der Menschen vergleichen. Hierauf beruht bekanntlich die Benennung der meisten Schmetterlinge mit Götter-, Heroen- und Heldennamen, sowie ihre Eintheilung in Stände, Stämme, Familien, wie Equites, Argivi, Troës etc. Das griechische ψυχή paßt sowohl zu unsrer obigen, wie zu dieser Parallelisirung. — Tholuck, das Alte Testament im Neuen, S. 10, vergleicht die Verwandlung der Puppe in den Schmetterling mit dem Uebergang der alttestl. Theokratie in das neutestamentl. Reich Gottes; — ein ebenfalls nicht unpaßendes Simile. Wieder anders J. F. v. Meyer (Spiegel der Vollkommenheit, S. 124), der das ganze Weltalter des Menschengeschlechts seit Adam ein „sechstausendjähriges Raupenleben" nennt, auf welches theils „Erstickung der Raupen mit Schwefeldampf", theils Ausschlüpfen der fertig ausgebildeten Falter folgen werde.

jenes so glänzenden und lebensvollen Gleichnisses mit keiner Silbe, indem sie sich mit Verweisung auf das schlichte, einfältige, aber freilich wegen seiner Beziehung auf das alltägliche bürgerliche Leben, öconomische Bedürfnis und noch mehr auf den sacramentalen Mittelpunkt alles Gottesdienstes unendlich viel bedeutsamere Gleichnis vom aufgehenden Saatkorn begnügen (Joh. 12, 24; 1. Cor. 15, 36. 37). Es offenbart sich auch da wieder der der christlichen Offenbarung überhaupt eignende Character der Knechtsgestalt, der demüthigen Herablaßung zu den dringendsten Nothständen und nächsten Bedürfnissen der staubgeborenen Erdenkinder, während das lediglich ästhetisch Schöne und Bedeutungsvolle, als ohnehin durch die natürliche Ordnung der Dinge dem Menschen hinreichend nahe gelegt (1. Cor. 3, 21: Es ist alles euer!) vorerst noch ganz unberücksichtigt und der späteren intellectuellen Weiterbildung des neuen Wahrheitsprincips überlaßen bleibt*). — Wenden wir uns

*) Will man in den öfters erwähnten Motten oder Schaben (עָשׁ, σής), diesen Bildern eines langsam schleichenden, aber sicher verzehrenden Verderbens (Jes. 50, 9; 51, 6. 8; Hos. 5, 12; Ps. 39, 12; Hiob 4, 19; 13, 28; Matth. 6, 19 ꝛc.), Repräsentanten der Schmetterlingswelt überhaupt finden, so könnte man sogar sagen, daß diese sehr schlecht in der Bibel wegkäme. Doch ist damit nur auf die schädliche und verderbliche Seite derselben hingedeutet; die edle und glänzende Seite des herrlichen Reichs der Lepidopteren wird von diesem ungünstigen ästhetischen Urtheile nicht betroffen. Auf sie läßt sich höchstens beziehen, mitbeziehen, was Hiob 27, 18 vom schwachen, verächtlich kleinen und nichtigen Häuserbau der Motte gesagt ist: „Er baut sein Haus, wie eine Motte"; an welche Stelle — bewußt oder unbewußt — sich großentheils das ästhetische Urtheil der kirchlichen Weltanschauung über Werth und Bedeutung der Schmetterlingswelt und ihrer Gebilde angeschloßen zu haben scheint. So, wenn Clemens v. Alex., Paed. II, 10, p. 200 in stoisch-ascetischer Polemik gegen die Pracht seidener Gewänder vom Gewebe des Seidenwurms als einem der trügerischen Nichtigkeit der Spinnefäden zu vergleichenden Bilde der Dürftigkeit und des bloßen Scheins redet; oder wenn Luther, Tischrr. Nr. 1964 die Raupen überhaupt, ihres angeblichen Giftes, ihrer oft häßlichen Gestalt und ihrer Hörner halber, und die Schmetterlinge ihres unsteten, leichtfertig flüchtigen Wesens halber als Sinnbilder der Ketzer auffaßt und Scriver, Gotthold, Nr. 379 („das Raupennest") und Nr. 189 („die Sommerfliegen") die Gottesleugnerei, das epikurische Sauwesen am Baume der Kirche, die sündige Verderbtheit des Herzens,

nun zur Darlegung der in der schönen und weisen Organisation wie der Thierwelt überhaupt, so insbesondere der Insectenwelt zur Versichtbarung gelangenden, in der Präformation des Menschen durch das Leben des Schmetterlings aber gipfelnden, ästhetisch-logischen Vollkommenheit der göttlichen Güte nach ihren einzelnen Haupterweisungen, so finden wir zunächst

4) die Herrlichkeit dieser liebenden Manifestation und Selbstmittheilung aufs reichste und vielfältigste in der Schönheit der Thiere nach Form, Farbe und Glanz abgespiegelt, und zwar von den prachtvoll in den lebhaftesten Farben schimmernden Medusen, Rippenquallen, Feuerscheiben und Aphroditen; den bald wunderlich, bald überaus zierlich geformten Seesternen, Seelilien, Seeanemonen; den Porcellanschnecken, Wendeltreppen, Perlbooten oder Nautilussen und Perlenmuscheln an, bis hinauf zu den glänzendsten Fischen des Oceans; den niedlichsten Eidechsen und buntfarbigsten Schlangen des Gesteins und Gesträuchs; den prächtigst gefiederten und zierlichst gebauten Vögeln unter dem Himmel und den stolzesten und majestätischesten Thieren des Feldes, als Gazelle, Giraffe, Pardel (Jerem. 13, 23), Löwe, Roß. In der Mitte zwischen jener niederen und dieser höheren Welt kreucht und fleucht das endlose Gewimmel der Insecten, fast durchgängig zierlich und gefällig gebaute, der Hauptsache nach triadisch gegliederte (aus Kopf, Brust und Bauch als scharfgesonderten Hauptkörpertheilen bestehende) und mit den feinsten und gelenksten Bewegungs- und Ernährungswerkzeugen begabte Thierlein; zum Theil von so intensiver elementarer Färbung, daß sie, nach Göthe's Ausdruck, als lebendiger „concentrirter Farbestoff" anzusehen sind. Es gilt dieß zumal von den, schon in der alttestamentlichen Farbensymbolik eine so bedeutende Rolle spielenden Kermes- und Cochenille-Schildläusen, die blos gedörrt zu werden brauchen, um den prachtvoll rothen, nach ihnen benannten Farbestoff zu liefern; aber auch

---

hochfliegende, unnütze Gedanken und Fragen u. dgl. in ihnen abgebildet findet. Doch s. auch Basilius, Homil. VIII in Hexaem. p. 78 E. 79 A, wo der Seidenspinner als Symbol der Auferstehung geltend gemacht ist, deren auch die Frauen bei ihrem Spinnen der Seidenfäden eingedenk sein sollten. — Vgl. damit Scriver, Nr. 182: Der Seidenwurm.

von dem zarten Schuppenüberzug der allermeisten Schmetterlinge, die in jeder ihrer Hauptgruppen oder -Abtheilungen, als Tag-, Dämmerungs- und als Nachtfalter, zahlreiche Repräsentanten einer wahrhaft großartigen, glänzenden Farbenpracht aufzuweisen haben. Man denke nur an unseren einheimischen und an die exotischen Schillerfalter; an die Ocellaten (Papilio Jo; Sphinx ocellata; Bombyx pavonia minor, media und major u. s. w.), deren Flügel die Herrlichkeit der Pfauenfedern in den mannichfaltigsten Formen und Stellungen anticipiren; an Schwärmer, wie Sphinx nerii, tiliae, oenotherae, euphorbiae, galii, ligustri, die auch bereits als Raupen eine stolze und stattliche Farbenschönheit zeigen; an die Bären, die Ordensbänder u. s. w., deren nur bei Nacht sich entfaltende Flügelpracht an die nächtliche Schönheit der Mirabilis jalappa, des Cactus grandiflorus und andrer Nachtblumen erinnert. Aus der ungeheueren Zahl der übrigen Insecten gedenken wir nur der schmetterlingsartigen bunten Flügel mancher Heuschrecken, besonders China's und Indiens (wie gryllus morbillosus; locusta reticulosa), auch mehrerer Florfliegen und Libellen; an den Goldglanz vieler Fliegen und zumal der goldgrünen unter den Käfern (wie verschiedene Arten von Carabus, Cetonia, Chrysomela, Lytta) und an die, der reizendsten Federpracht der Colibris, Paradiesvögel und Papageien entsprechenden, ja an Intensivität des Glanzes sie vielfach überbietenden Buprestien, Elater und Rüßelkäfer (wie Buprestis gigantea, Elater noctilucus, Entimus imperialis, alle drei in Südamerika zu Hause).

5) Die Allwißenheit spiegelt sich in vortrefflicher Organisation der wahrnehmenden Sinneswerkzeuge der Thiere: also in den feinen Fühlfäden der Quallen und Medusen; den beweglichen, vor- und zurückschiebbaren Augen, welche die Schnecken auf ihren Fühlhörnern, gleichwie auf Händen tragen; den zahlreichen, perlenartig blitzenden Augen der Herzmuschel (Cardium); den verschiedentlich postirten, bald auf dem Rücken, bald vorn, bald an den Seiten sitzenden acht Augen der Spinnen; den tausendfältig facettirten, der Kugelgestalt des menschlichen Auges sich mehr und mehr nähernden Sehorganen der Insecten *); den menschen-

*) „Die gemeine Fliege hat in einem Auge 4900, die größte Libelle 10,000, eine Cicade 11,600, der Todtenkopfschmetterling 12,400 Fa-

artig klugen und lebensvollen, oft aber freilich auch dämonenartig listigen und lockenden Augen der Schlangen; den mit herrlicher gold= oder purpurglänzender Iris gezierten, seelenvollen Augen der Vögel und den treuherzig blickenden, dem menschlichen unmittelbar nahe verwandten der wiederkäuenden Säugethiere. Bei diesen und den übrigen höheren Säugethieren allein finden sich auch vollständig ausgebildete, äußerlich mit Deutlichkeit hervortretende Ohren, während diese Organe des auf die inneren Qualitäten der Dinge gerichteten Wahrnehmungsvermögens bei den Weichthieren und meisten Gliederthieren noch gar nicht; bei den Crustaceen nur andeutungsweise; bei den stummen Fischen nur höchst unvollkommen und nach außen hin mit Häuten verschloßen; bei den Vögeln, trotz der herrlichen und reichen Ausbildung ihrer Stimmorgane, doch ebenfalls nur mangelhaft ausgebildet vorkommen. Aehnlich ist es mit der verschiedenen Ausbildung des Geruchsorgans, das erst bei Aaskäfern und Aasfliegen anfängt, bei allen Vögeln, auch den Aasvögeln, noch sehr schwach ist, und erst bei den höheren Säugethieren, besonders dem Hund, Pferd und Seehund, zu einem weit über menschliches Riechvermögen hinausgehenden Grade der Feinheit gesteigert erscheint. Dagegen sind es gerade Vögel (Hiob 28, 21), insbesondere der Falke und Adler (Hiob 28, 7), deren Scharfsichtigkeit sprichwörtlich und dem allerforschenden Blicke des Allwißenden vergleichbar hat werden können.

6) Zur speciellen Nachweisung der zoologisch geoffenbarten Weisheit gilt es noch mehr in das innere Gefüge und Getriebe des animalischen Körperbaus einzudringen und so die inneren anatomischen Constructionen und physiologischen Processe der Thierwelt ins Auge zu faßen, in welchen sich so recht eigentlich das vegetative Leben, aber zu höherer Potenz erhoben, wiederholt und fortsetzt. Schon bei den Mollusken oder Weichthieren im engeren Sinne sind die Lebensorgane (als Herz= und Gefäßsystem, Nerven und Muskeln, Athmungs= und Ernährungswerkzeuge) so vollständig vorhanden und so wohl entwickelt, daß man sie mit

---

cetten". — Menzel, III, S. 70 (nach Joh. Müller). Andere geben noch höhere Zahlen an: s. O. Ule in seiner Zeitschrift „die Natur", Jahrgang 1859, Nr. 10, S. 79.

dem des Kopfes und der Glieder beraubten Rumpfe eines höheren Thieres verglichen hat. Neben Erscheinungen der elendesten Trägheit und des hilflosesten verschmachtenden Vergehens und Zertretenwerdens (Ps. 58, 9: „Sie vergehen, wie eine Schnecke verschmachtet"), offenbaren diese schwachen Thiere doch auch wieder die feinste Empfindsamkeit in ihren Fühlern, die bewundernswertheste Feinheit und zierlichste Zweckmäßigkeit ihrer Freßwerkzeuge oder Zungen (aus unendlich feinen, hechelartig zusammengestellten Zähnchen zum Zerreiben der ihre Nahrung bildenden Pflanzentheilchen bestehend, die sich immer wieder ersetzen und ergänzen) und bald die größte Festigkeit, Härte und Dichtigkeit ihrer meist aus einem Stücke bestehenden, verschließbaren und darum sicheren Schutz gewährenden Gehäuse (so z. B. die ihrer quarzartigen Härte und Dauerhaftigkeit halber in ganz Innerafrika als Scheidemünze gebrauchten Kauris, oder Schalen von Cypraea moneta), bald die niedlichste und vielgliedrigste Construction dieser sie überallhin begleitenden Wohnungen: wie denn der Nautilus pompilius oder das gemeine Schiffsboot seine aus zahlreichen Kammern bestehende Schale zu Land und See mit sich herumschleppt, in deren hinterster das Thier wohnt, doch so, daß eine Röhre von seinem Leibe aus durch alle vorderen Kammern hindurchgeht*). — Bei den Insecten, Würmern und Spinnen sind die inneren Organe der Athmung, Verdauung und Empfindung in viel geringerem Grade entwickelt: die organisatorische Weisheit offenbart sich hier überwiegend in äußerlich hervortretenden Bildungen: ebenso gelenken, als kräftigen Bewegungsorganen (bei den Würmern zahlreiche von Hautringeln umgebene, geschmeidige Muskeln, wie auch bei den Spannraupen und höher hinauf bei den Schlangen**); bei den Insecten mehrgliedrige Beine und Flügel; bei den Spinnen die als unsichtbare Taue und Leitern zum Klettern durch die Luft die-

*) Oken, V, 528 zc.

**) In der Schrift ist der Wurm, als niederes Vorbild der Schlange und hilfloses schwaches Kriechthier durchweg Bild der Kleinheit und Verächtlichkeit (Jes. 41, 14: du Würmlein Jacob; Hab. 1, 14: herrenloses Gewürm; Hiob 25, 6: der Mensch, ein Wurm und eine Made); zuweilen, gleich der Motte, Sinnbild langsam schleichenden sicheren Verderbens, wegen seines Freßens: Hiob 4, 19; 17, 14; Sir. 10, 13;

nenden Fäden u. s. w.); höchst zweckvoll construirten Fang- und Freßwerkzeugen der mannichfaltigsten Art (man denke an die Fangarme der Gottesanbeterin oder Mantis religiosa mit ihrer ganz menschenartigen Bewegung; an die Zangen des im Grunde kunstreich geformter Sandtrichter lauernden Ameisenlöwen; an die Palpen und langen Saugrüßel der Fliegen und Schmetterlinge u. s. w.); trefflichen Förderungsmitteln der den Thierchen jeweilig obliegenden Arbeit nebst den einfachsten aber wirksamsten Vertheidigungswaffen (die Härchen an der Zunge, den Beinchen, dem ganzen Leibe, selbst den Augen der zur Sammlung des Blumenstaubs berufenen Bienen; der giftige Stachel eben derselben; das starke Gebiß der Ameisen; der scharfe Dunst, den der Bombardirkäfer zu seiner Vertheidigung losfeuert; die klebrigen Fäden, welche die Spinnen gleich Pfeilen auswerfen); endlich auch das die Stimme der Vögel von fernher vorbildende Sing- oder Zirporgan der Cicaden, das wenigstens bei einigen angenehme Töne hervorzubringen vermag, wie namentlich bei Cicada tibicen in Surinam*). — Vollkommenheit der inneren Lebensorgane in Vereinigung mit der sinnvollsten, maaßvollsten, und doch mannichfaltigsten äußeren Organisation findet sich bei den höheren Thieren, von welchen hier nur an die Kiemen und die Luftblase der waßerbewohnenden Fische; die 1—300 Rückenwirbel der Schlangen; die je nach generischen oder individuellen Bedürfnissen verschieden gestalteten Knochen, Flügel und Schnäbel der Vögel; die langen, biegsamen Hälse des Schwans, des Flamingo's, der Giraffe; den langen Rüßel des eines Halses fast ganz entbehrenden Elephanten; die breiten Schaufelfüße und winzigen Aeuglein des erddurchwühlenden Maulwurfs und die merkwürdige Theilung des Magens der Wiederkäuer (die durch ihre Rumination für das Fehlen oberer Vorderzähne entschädigt werden) in mehrere Kammern oder Zellen erinnert werden möge. Vgl. übrigens auch schon Buch I, Cap. 3, §. 55. —

Jes. 66, 24; Judith 16, 21; Marc. 9, 48; auch 1. Macc. 2, 62: Seine Herrlichkeit sind Koth und Würmer. Doch kommt er auch in dem typischen Gemälde der Leiden Christi Ps. 22, 7 in gewißem Sinne als Symbol von dessen Erniedrigung vor. —

*) Oken, V, S. 1596.

§. 101. c) in ihrer ethischen Vortrefflichkeit.

7) Als ewige erkennen wir die im Thierreiche geoffenbarte göttliche Güte vornehmlich aus der wunderbaren Construction der animalischen Centralorgane und dem durch diese bedingten und geregelten, stetig in sich selbst zurückkehrenden Leben, also aus dem Kreißlaufe des Bluts in Herz und Adern, diesem geheimnisvollen nimmer stille stehenden „Rad der Geburt" und „goldenen Quellborn" (Jacob. 3, 6; Pred. 12, 6) der animalen Lebensthätigkeit, dem inneren organischen Gegenbilde des himmlischen Kreißlaufs der Sphären und des atmosphärischen Kreißlaufs der Waßer. Das Blut ist einerseits „die Mutter des ganzen Leibes und der Leib nur ein metamorphosirtes Blut", nach Burdach: aber es ist doch auf der anderen Seite, wie seine Verwandtschaft mit „Blüthe, blühen" andeutet, auch die Blüthe des leiblichen Lebens, das Vermittelnde zwischen dem organischen Leibesleben und dem durch dasselbe getragenen, aber hinwiederum auch es tragenden Leben der Seele. Die hl. Schrift nennt daher das Blut geradezu den Siz der Seele (oder Nephesch) des Thieres: 3. Mos. 17, 11. 14; ja die Seele selbst: 5. Mos. 12, 23; Hiob 24, 12; 1. Mos. 9, 4; und verbietet deshalb den Genuß alles Thierbluts (3. Mos. 3, 17; 7, 26; 17, 12 u. s. w.), gebietet aber die Weihung des Blutes von allen Opferthieren mittelst Sprengung an Jehovas Altar 3. Mos. 1, 5 u. s. w. *). — Obgleich nun erst bei den Wirbelthieren ein mit Erzeugung der gehörigen Lebenswärme verbundener Blutumlauf stattfindet, wie überhaupt nur bei diesen Thieren von eigentlichem Blut geredet werden kann, so bewirken doch auch bereits im Bereiche der Avertebraten die in einfacheren Gefäßen circulirenden und mittelst einfacherer Athmungsorgane regulirten und in Bewegung erhaltenen Säfte großentheils ein ziemlich haltbares, zum Theil ein nur um so zäheres, weil von weniger concurrirenden Bedingungen abhängiges, individuelles Leben. So bei den Polypen und Seesternen, deren einzelne Theile im Fall der Zerstückung mittelst ihres unglaublichen Reproductionsvermögens sich nach und nach wieder zu ganzen Thieren von der Gestalt der früheren ausbilden und die im Ganzen noch eine

*) Vgl. Knobel, a. a. O. S. 356 2c.; 498 2c.

pflanzenartig lange Lebensdauer haben. Fehlt diese Eigenschaft auch den Gliederthieren; haben diese sogar das berühmteste Beispiel thierischer Kurzlebigkeit in der Ephemere aufzuweisen, die als ausgebildetes Insect nur zwei nächtliche Stunden lebt und nach fröhlichem Umherschwärmen und erfolgter Paarung alsbald todt ins Waßer fällt, wo sie als Larve und Puppe zwei Jahre lang gelebt hatte: so deutet doch die merkwürdige, in mehreren Stufen (bei den meisten Insecten in 3 oder 4) erfolgende Metamorphose, die den Thieren dieser Lebensstufe mit vielen Bauchthieren, z. B. den Polypen, Medusen, Asterien, Salpen u. s. w. gemeinsam ist, abbildlicher Weise das die Wechsel der Zeitläufte überdauernde äonische Sein des göttlichen Geistes und der seiner theilhaftig werdenden creatürlichen Geisteswesen von ferneher an. — Zu hohem Alter bringen es viele Fische, wie Karpfen, Hechte und manche Seefische, als Thune, Kabeljaus, Rochen u. s. w., deren enorme Größe oft auf eine sehr hohe Zahl zurückgelegter Lebensjahre zu schließen nöthigt; viele Schildkröten, bei denen überhaupt die größte Zähigkeit des Lebens zu bewundern ist*); von Säugethieren namentlich der Elephant, bei dem 100—200 Lebensjahre nichts Außerordentliches sein sollen.

8) Wie die Ewigkeit der göttlichen Güte (viâ eminentiae und negationis zugleich) am thierischen Kreißlauf der Säfte und der dadurch bedingten individuellen Lebenslänge erschaut werden kann: so offenbart sich deren Treue und Wahrhaftigkeit nirgendwo anschaulicher und in lebensvollerer Mannichfaltigkeit, als im sexualen Leben der Thiere oder der Einrichtung und Thätigkeit ihrer Fortpflanzungsorgane. Denn wie der Kreißlauf der atmosphärischen Waßer zusammen mit dem nach den Jahreszeiten wechselnden Stand und Einfluß der Sonne das vornehmste Medium und Offenbarungsgebiet der naturöconomischen Treue des Bundesgottes

---

*) Sie leben noch wochenlang, nachdem man ihnen den Kopf abgeschnitten und können überaus lange Zeit fasten. — Eine zu Peterborough in England von den dasigen Bischöfen gehaltene Schildkröte überlebte 17 dieser ihrer Herren und starb 220 Jahre alt. — So wenigstens Menzel, S. 297. 298; doch vgl. Oken, VI, S. 496. 499, wo nur 46 und 60 Jahre als besonders hohe, von Schildkröten erreichte Lebensalter angegeben sind.

überhaupt und im großen Naturganzen ist (1. Mos. 8, 22; Matth. 5, 45; — vgl. oben Cap. 6): so müßen die Functionen des geschlechtlichen Lebens seiner animalischen Geschöpfe die Vollziehung jenes seines segnenden Befehls: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde" (1. Mos. 1, 22. 28; 8, 17; 9, 1. 7) innerhalb der mikrokosmischen Sphäre jedes individuellen beseelten Organismus vermitteln. Und was der HErr seiner Erdenschöpfung im Ganzen erweist, wenn er nicht aufhören läßet Samen und Ernte u. s. w., das erweist er jedem seiner thierischen und menschlichen Geschöpfe, indem er ihm „die Frucht seines Leibes" segnet: sein treues, beständiges Halten an seinen Verheißungen und seine väterlich liebevolle und gnädige Erfüllung seines zusagenden Wortes (1. Mos. 30, 2; 5. Mos. 7, 13; 28, 4; — vgl. V. 18: die Verfluchung der Frucht des Leibes, der Ochsen und der Schafe, um der Untreue der sündigen Menschen willen, die auch das Aufhören der segnenden Treue Jehovas nöthig macht, nach Ps. 18, 27). Ist es doch auch gerade das Gebiet der sexualen Processe und Thätigkeiten, auf welchem die rührendsten Züge thierischer Treue und Hingabe, sei es der Mutter an die Jungen, sei es der Gatten aneinander, hervortreten und so die Treue des himmlischen Vaters wie im Bilde darstellen! Bei manchen kleinen Infusorien besteht der Fortpflanzungsproceß in einer völligen Selbstverzehrung der Mutter zu Gunsten ihrer Jungen, die nur durch Zerplatzung und gänzliche Auflösung des sie umschließenden Mutterthieres zu selbstständigem Dasein entlaßen werden können: so besonders bei dem kugelrunden, durchsichtig glänzenden Volvox globator. Mit zärtlich ausdauernder Treue schleppt die Spinne, — sonst ein so grausames Thier, daß Büchner sie neben den Katzen als Hauptinstanz gegen die Güte und Weisheit eines persönlichen Schöpfers geltend machen zu müßen gemeint hat, — ihre Jungen in vollem schwerem Eiersacke mit herum, und läßt sich eher alles anthun, als daß sie sie hergäbe*); ähnlich auch die Hauskatze, die ihre Jungen zuweilen vor der grausamen Gefräßigkeit des Katers, ihres Gatten, schützen muß. Bekannt ist die Muttertreue des

*) So namentlich die braungestreifte Wolfsspinne, die Uferspinne ꝛc. S. Oken, V, S. 680. 681.

Opossums und der übrigen Beutelthiere, — von welchen das Känguruh sonderbarer Weise den erst 5 Monate alten Embryo bereits aus seinem Bauche zieht und ihn dann noch 43 Tage lang in seinem Beutel nährt. Viele Gatten- und Mutterliebe beweisen auch die Seehunde und die Robben überhaupt, selbst der polygamisch (mit 30—50 Weibchen) lebende Seebär*). Die ihre Jungen vertheidigende Löwin (Hos. 13, 8; vgl. Ezech. 19, 2) und die ob des Raubs ihrer Jungen wüthende Bärin (ebendas. und Spr. 17, 12; 2. Sam. 17, 8) sind aber sprichwörtlich geworden; nicht minder der seine Jungen mit seinen Flügeln deckende Vogel, ein 5. Mos. 32, 11; Jes. 31, 5 auf Jehovas mütterlich fürsorgende Bundestreue bezogenes Bild, welches Christus Matth. 23, 37 auf sein heilendes und erleuchtendes Prophetenverhältnis zu Jerusalems Bewohnern überträgt. Vgl. „unter dem Schatten der Flügel Gottes“: Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; auch Ps. 61, 5; 63, 8; 91, 4; Ruth 2, 12; 3, 9; Klagel. 4, 20. Dagegen rügt die Schrift einigemale die Hartherzigkeit des seine Jungen im Stiche laßenden Wüstenläufers, des Straußen: Hiob 39, 14. 15; Klagel. 4, 3. Das Rebhuhn, das fremde Eier ausbrüten will, aber davon gejagt wird, ist Sinnbild des Geizes und der bestraften Habgier Jerem. 17, 11**); vgl. 1. Sam. 26, 20, wo nur die Flüchtigkeit des verfolgten Rebhuhns Vergleichungspunkt ist. Der vom Neste vertriebene, seine Eier zu beschützen unfähige Vogel ist über-

*) Hartwig, L. d. Meeres, S. 126.

**) Ein schönes Gegenstück zu dieser untreuen Zudringlichkeit des Rebhuhns (die man übrigens keineswegs in das Gebiet des Fabelhaften zu verweisen nöthig hat, da, wenn unsre Beobachtungen an den jetzt bekannten Rebhühnerarten bis jetzt nichts derartiges ergeben haben, dieß keineswegs nothwendig gegen die Richtigkeit früherer Beobachtungen spricht) bildet das bekannte Verhalten der Bachstelze gegen den in ihr Nest eingedrungenen großen Kuckuk. Vgl. Luther, Tischrr. Nr. 168: „Und daß der Kuckuk seine Mutter, die Grasmücke frißet (?), das ist ein Bild, wie die Schwärmer die rechtschaffene, reine Lehrer unterdrücken“. Jedenfalls verdiente es der Kuckuk, seines parasitischen und ehebrecherischen Verhaltens halber, als unreines Thier proscribirt zu werden und Knobels Vermuthung (zu Levit. S. 450), daß man unter תַּחְמָס 3. Mos. 11, 16 nicht die Eule oder Schwalbe, sondern den Kuckuk zu verstehen habe, möchte deswegen viel für sich haben.

haupt ein Hauptbild zur Bezeichnung wehrlosen, unstät flüchtigen Wesens (Jes. 10, 14; 16, 2; Spr. 27, 8; vgl. Jerem. 48, 9; Klagel. 3, 52; Hos. 9, 11; 11, 11), wogegen der ruhig auf seinem Neste sitzende Vogel Sicherheit und friedliche Ruhe bezeichnet: Ezech. 17, 23; 31, 6; Ps. 84, 4; 104, 12. 17; Dan. 4, 9; Matth. 13, 32; 8, 20. Vgl. Hiob 29, 18 („in seinem Nest ersterben, nachdem man seiner Tage viel gemacht, wie Sand").

9) In der familiären, oder staatlichen Zusammengesellung, zu welcher namentlich das Fortpflanzungsgeschäft die Thiere großentheils nöthigt, offenbart die treue Vatergüte Gottes sich obendrein als liebevolle, auf wahre ethische Gemeinschaftsbildung hinzielende. Vgl. schon oben, §. 55, Nr. 2. — Das früheste animalische Vorbild der Staatenbildung gewährt der gemeine grüne Süßwaßerpolyp (Hydra), aus dem eine Anzahl Junge herausknospen, die dann auf dem Mutterthiere sitzen bleibend, wieder andere aus sich hervorwachsen machen, so daß nach und nach, banyanenbaumartig, ein ganzer Polypenstock entsteht, an dem einzelne Familienglieder gar nicht freßen, ja sogar aller Freßwerkzeuge (Tentakeln) entbehren, indem andere für sie das Freßgeschäft besorgen müßen. Aehnlich ist es mit den Röhrenquallen (während die Scheibenquallen nichts anderes, als die mit der Zeit von einem Polypenstock abgelösten und lebendig gewordenen einzelnen Polypen sind) und mit den Salpen, die, wie Chamisso entdeckte, auf einer ihrer Generationsstufen lange, kettenartig aneinander gereihte, sich schlangenartig bewegende, schwimmende Colonieen bilden. — Den die republicanische Verfaßung vorbildenden Ameisenstaat, dessen Königinnen — mehrere an der Zahl — von ihren Unterthanen in engem Gewahrsam gehalten und zum Behufe der Stammesfortpflanzung aufgefüttert werden, rühmt schon Salomo (Spr. 6, 6—8; 30, 25) wegen seines geordneten, arbeitsamen Treibens. Der für uns nutzbringendere, friedlichere und dabei monarchisch verfaßte Bienenstaat verhält sich zu dem der Ameisen und zumal zu dem der lichtscheuen, räuberischen Termiten, sowie auf der anderen Seite auch zu dem der Wespen und Hornissen, etwa wie ein christlicher Staat zu wilden heidnischen*). Daß die Kleinheit

*) Menzel, III, 211: „Die unzählbaren Heere der Wespen verhalten sich

der einzelnen Arbeitsbiene so sehr mit der Nützlichkeit und Kostbarkeit „ihrer Frucht", d. i. des Honigs (Sir. 11, 3) contrastirt, erklärt sich aus der streng durchgeführten Theilung der Arbeit in ihrem ganz und gar vom öconomischen Princip beherrschten und mit Rücksicht auf dieses möglichst streng disciplinirten Staatsleben. Die Drohnen und ihr bekanntes Loos, mittelst eines gewaltsamen Acts von Lynch-Justiz hinausgeworfen und getödtet zu werden, können in gewißer Hinsicht als Abbilder der unnützen Schalksknechte im Reiche Christi und ihres schlimmen Lohnes betrachtet werden*). — Unter den höheren Thieren erinnern an staatenartiges geselliges Zusammenleben: die Häringsbänke und aufwärtssteigenden Schaaren laichender Lachse und Störe; die in Teichen wimmelnden Kaulquappen oder jungen Frösche; die gesellig lebenden Vögel, z. B. die schön orangefarbigen Klipphühner von Guyana (Rupicola), die in feierlichen Versammlungen förmliche Tänze aufführen; die ebenfalls oft genug Versammlungen nach Art von Reichstagen haltenden Staare, Raben, Dohlen**); die Zugvögel,

zu den Bienen, wie barbarische Kriegsvölker zu friedlichen Culturstaaten". — Aehnlich Tertullian, adv. Marc. IV, 5, wenn er die Kirche einem friedlichen Bienenstaate, die Kirchengründungsversuche der Marcioniten aber Wespennestern vergleicht: Faciunt favos et vespae; faciunt ecclesias et Marcionitae!" — Auch Basilius, Homil. VIII in Hex. p. 73. 74 vergleicht den Bienenstaat dem Reiche eines wahrhaft christlichen Königs, der, gleich dem Bienenkönige (Weisel) sich seines Stachels nicht bedienen dürfe, sondern in aller Sanftmuth regieren müße. Vgl. Scriver, Gotth. Nr. 392, wo der seiner Königin treulich folgende Bienenschwarm der Heerde Christi verglichen wird, die ihren Jesum nicht läßet; und dagegen Nr. 297: Die Wespe. — Doch ist zu merken, daß die Schrift die Biene ebensogut wie die Wespe oder Hornisse als Bild feindlicher Heerschaaren erscheinen läßt: 5. Mos. 1, 44; Jes. 7, 18 ꝛc.

*) Vgl. die Worte aus dem Glaubensbekenntnisse der Mormonen: „Ein Träger oder Fauler kann nicht selig werden. Er ist eine Drohne und dazu bestimmt, todtgestochen und aus dem Bienenkorbe geworfen zu werden". — Aehnlich auch J. Wesley in einem an seinen Vater geschriebenen Briefe aus d. J. 1734. (S. Burkhardt, Geschichte der Methodisten II, S. 25).

**) Einen großen, lärmenden Schwarm von Dohlen und Krähen beschreibt Luther in dem von Koburg aus an seine Tischgesellen gerichteten scherzhaften Briefe (Werke, Bd. 54, S. 143 ꝛc.) als ein Abbild des

zu denen die meisten unsrer Singvögel gehören (Jerem. 8, 7; Hiob 39, 26), während die finsteren lichtscheuen Nachtvögel, als Eulen, Käuzchen u. s. w. mit ihrem unheimlichen heulenden oder wehklagenden Geschrei Liebhaber der Einsamkeit und darum auch in der Schrift Sinnbilder der Oede sind: Ps. 102, 7. 8; Jes. 34, 11 ꝛc.; Zeph. 2, 13. 14*); die Pinguine, wie Regimenter reihenweise auf ihren Eisfeldern nebeneinanderstehend und wie auf ein Commandowort sich kopfüber ins Meer tauchend; die Delphine, Walfische, Walroße, Seehunde und andere Phoken; die Biber und Bisamratten; die Kaninchen und Klippdächse (Spr. 30, 26; Ps. 104, 18); die Fledermäuse, die sich zwar nicht — gleich den Salpen — kettenweise aneinanderhängen, wie Basilius meinte**), immerhin aber doch sehr gesellige Thiere sind und bei Tage in großen Massen beisammen in ihren Schlupfwinkeln schlafend angetroffen werden können; die rudelweise zusammenlebenden Gemsen, Hirsche, Büffel; endlich die vom Menschen geleiteten und organisirten Heerden der Hausthiere, dieser seiner unmittelbarsten Naturgenoßen, die aber bereits auf ein höheres und volleres Princip liebender Selbstmittheilung in Gott hindeuten, als das bisher be-

---

gleichzeitigen Augsburger Reichstags, insbesondere des unruhigen, verderblichen Treibens der dasigen „Sophisten und Papisten, mit ihrem Predigen und Schreiben" u. s. w. — Jes. 34, 11; Zeph. 2, 14 erscheint der Rabe als Wüstenvogel und Bild der Einsamkeit, was indessen sein geselliges Zusammenleben nicht ausschließt.

*) Der an den drei angeführten Stellen vorkommende Name קָאַת bedeutet wahrscheinlich eine orientalische Haselhuhn- oder Rebhuhnart, welche „Kat, Kat" ruft und die Wüste bewohnt; also nicht den Pelikan. S. Knobel zu Levit. 11, 18. — כּוֹס (Ps. 102, 7) ist, nach dem νυκτικόραξ der LXX zu urtheilen, jedenfalls eine Nachteule, entweder das Käuzchen oder eine größere Ohreule (ὠτός). יַנְשׁוּף (Jes. 34, 11) wird, wie der onomatopoetische, ein Schnaufen und dumpfes Blasen ausdrückende Name andeutet, der Uhu oder Schuhu sein (Knobel, a. a. O.). — Der Jes. 34, 15 erwähnte דַּיָּה ist eins mit dem דָּאָה 3. Mos. 11, 14 und bezeichnet einen Raubvogel, den Weihen. — Zur symbolischen Ausdeutung jenes Nycticorax vgl. übrigens Ambrosius und Isidor bei Dursch, II, S. 271; auch Scriver's Betrachtungen über die Eule (Nr. 188 und 223).

**) Homil. VIII in Hex., §. 7.

trachtete, der bloßen Naturoffenbarung entsprechende, allgemein ethische der Güte ist. —

§. 102. d) in ihrer religiös-ethischen Bestimmtheit.

10) Die Heiligkeit der göttlichen Güte geben alle diejenigen Erscheinungen der Thierwelt im Bilde zu erkennen, welche in hervorstechender Weise die Reinheit und Frommheit der menschlichen Persönlichkeit vorbilden. Dahin läßt sich bereits die majestätisch-bedächtige, ernst sinnende Schnecke rechnen, nach Oken „ein erhabenes Symbol des tief im Inneren schlummernden Geistes"; dahin die mit Gold- und Silberglanz gezierten und noch mehr die leuchtkräftigen (phosphorescirenden) unter den Insecten und Fischen — von letzteren insbesondere die bei Nacht gleich Sternschnuppen oder Schwärmern die dunkle Meeresfläche weithin erglänzen machenden Knurrhähne (Trigla); ferner die harmloseren unter den Eidechsen, wie die überaus zierliche Ameiva dorsalis auf Jamaika und unsere (trotz der mangelnden Beine nicht zum Schlangengeschlecht gehörige) Blindschleiche, deren aus feinen, schwachglänzenden Schüppchen bestehendes Gewand seiner großen Sprödigkeit halber leicht zerbricht (daher Anguis fragilis); von Vögeln der lilienartig weiße, unschuldig schöne und majestätisch anmuthige Schwan*); auch wohl der wegen seiner aufopfernden Liebe gegen seine Jungen von den Hebräern mit dem Namen des „Frommen" (חֲסִידָה) bezeichnete Storch**); die wegen ihrer

*) Zur ästhetischen Würdigung der Schönheit des Schwans vgl. die treffenden Bemerkungen von Oersted, II, S. 107 ꝛc.

**) Nach Knobel, zu 3. Mos. 11, 18 wäre unter der Chasidah überhaupt der Reiher zu verstehen. Auf die Chasidah Anaphah, d. i. den buschigen, mähnigen Storch an besagter Stelle, mag dieß paßen. Aber sonst ist doch nur der eigentliche Storch wegen seiner Pietät berühmt. Und auch er nistet auf Bäumen (Ps. 104, 17), z. B. Cypressen, Lärchen, nicht bloß der Reiher; er kann aber in früheren Zeiten sehr wohl auch auf dem Libanon gelebt haben. Wenn er sich heutzutage dort nicht mehr findet, so wird sich dieß einfach aus der nur sehr geringen Zahl der Cedern erklären, die dermalen noch daselbst stehen. Vgl. Alex. Ziegler, Reise in den Orient, II, S. 185. Eben dieser Reisende sah übrigens in der Umgebung des am südlichen Fuße des Antilibanon gelegenen Sees Merom zahlreiche Störche (S. 154). — Uebrigens ist

irisirenden, wie Gold und Silber schimmernden Flügel (Ps. 68, 14), ihrer sanft und lieblich blickenden Augen (Hohesl. 1, 15; 4, 1; 5, 12), ihres schnellen Flugs (Jes. 60, 8; Ps. 55, 7) und überhaupt ihres einfältig unschuldigen, liebevollen und doch dabei energischen Wesens (Matth. 10, 16; Ps. 74, 19) zum Symbol des Geistes Gottes gewordene Taube*), welcher der schwarze, aasfreßende (Spr. 30, 17), wüstenbewohnende, häßlich krächzende Rabe als Bild der Wildheit (1. Mos. 8, 7: der Rabe kam nicht wieder!) der Nacht und des Todes gegenübertritt, ähnlich wie in der Schmetterlingswelt etwa der Todtenkopf dem unschuldigen Seidenspinner. Doch ist dieser Gegensatz keineswegs ein absoluter, wie die treuen und frommen Raben des Elias (1. Kön. 17, 4 ff.) und jene Ps. 147, 9; Hiob 38, 41; Luc. 12, 24 als Gegenstände der speciellen Fürsorge Gottes genannten Raben zeigen**). Sinnbilder heiliger Wachsamkeit wider die Sünde sind der Hahn (Matth. 26, 34), auch wohl die Gänse***) und von Säugethieren besonders der Hund, an welchem auch die Schrift wenigstens diese Eine Tugend rühmt (Jes. 56, 10. 11: schlechte, feige Propheten sind stumme Hunde; vgl. Spr. 30, 31: das Windspiel auf eine Linie mit Löwe und Widder gestellt; auch Tob. 6, 1; 11, 9), während sonst der Hund in ihr stets Bild der Ge-

---

nach 5. Mos. 14, 17 (wo Anaphah ein besonderer Vogel neben der Chasidah ist) der Storch ein unreiner Vogel, worauf sich vielleicht auch Sach. 5, 9 bezieht.

*) Das einsame Leben der in Felslöchern nistenden Taube ist tert. comp. Jerem. 48, 28; Hohesl. 2, 14; 6, 8; ihr Seufzen und klägliches Girren Jes. 38, 14 (wo sie, wie Jerem. 8, 7, neben der Schwalbe erwähnt ist); auch 59, 11; Ezech. 7, 16; Nah. 2, 8; — vgl. damit das unaussprechliche Seufzen des Geistes Röm. 8, 26. — Einer thörichten, verlockten Taube vergleicht Hos. 7, 11 die Ephraimiten; Cap. 11, 11 dagegen furchtsam fliehenden Tauben.

**) Schön sagt Lange, Pos. Dogm. S. 105: „Die Raben des Elias, wie die Kraniche des Ibykus, sind Symbole des Geistes der Frommheit, den Gott durch die Natur verbreitet hat“. — Vgl. Scriver, Gotthold, Nr. 152. — Eine alte orientalische Sage hat übrigens aus dem nicht zu Noah zurückkehrenden, sondern unstet hin und herfliegenden Raben in 1. Mos. 8, 7 ein Sinnbild des ewigen Juden gemacht.

***) So z. B. Basilius, Hom. VIII in Hexaem. p. 77 E.

meinheit und des unheiligen, räuberischen Wesens ist, dem Hahn also in ähnlicher Weise gegenübersteht, wie der Rabe der Taube, oder das Schwein dem Schafe. Das Schaf mit seiner Sanftmuth und unschuldigen Schwäche nämlich (s. 2. Sam. 12, 3; 1. Kön. 22, 17; Jes. 5, 17; 13, 14; 53, 6; Jerem. 11, 19; Hos. 4, 16; Ps. 44, 22; 119, 176; Matth. 10, 6; 15, 24; Röm. 8, 36), auch wohl mit seiner unschuldigen, in heiterem Hüpfen sich äußernden Fröhlichkeit (Ps. 114, 4. 6; Hiob 21, 11) ist ein vorzugsweise geeignetes Sinnbild der Seelenreinheit; daher das allerbeliebteste Brandopferthier im Alten Bunde (3. Mos. 1, 10 u. s. w.) und vornehmstes Bild des für die Menschheit als vollkommenes Opfer in den Tod gegebenen Heilands: Jes. 53, 7; Joh. 1, 29. 36; Offenb. 5, 6; 21, 23 u. s. w. Schon in seiner weißen Wolle (Jes. 1, 18) drückt sich dieser Character der (passiven) Heiligkeit aus: daher es nicht bloß dem Wolfe (Matth. 7, 15; 10, 16 u. s. w.), sondern auch der schwarzen Ziege (Hohesl. 4, 1; 6, 4) gegenüber gestellt wird. Doch ist auch die Ziege ein reines, häufig als Hausthier oder als Opferthier neben dem Schafe erwähntes Thier (geringer an Werth, als dieses: 3. Mos. 22, 19; 4. Mos. 15, 11; Luc. 15, 29) und nur der Ziegenbock, wegen seiner Wollust, seines stößigen unfriedfertigen Wesens, vielleicht auch wegen seines Gestanks, tritt dem Schafe als Symbol unheiligen, gottentfremdeten, dem Gerichte verfallenen Wesens gegenüber (Ezech. 34, 17—22; Matth. 25, 31—46; vgl. auch 3. Mos. 16, 8 ff. den für Asasel bestimmten Bock; auch 3. Mos. 17, 7; Jes. 13, 21; 34, 14: Böcke als Benennungen böser Dämonen). Der Schafwidder dagegen, dieses als Opferthier einen höheren Rang denn das Schaf einnehmende (3. Mos. 8, 18; 9, 2; 16, 3; 4. Mos. 7, 15; 28, 11; 29, 2), gleich den Böcken (עַתּוּדִים Jes. 14, 9; Jerem. 51, 40; Sach. 10, 3; auch Spr. 30, 31) zur Bezeichnung fürstlicher Würde und Macht dienende Thier (2. Mos. 15, 15; Hiob 41, 17; Ezech. 17, 13; 32, 21), steht bei der Krisis gerichtlicher Katastrophen auf einer Seite mit den Schafen: Ezech. 34, 17; Dan. 8, 3. 5 u. s. w.; vgl. Jerem. 51, 40.

11) Unter den thierischen Sinnbildern der göttlichen Gerechtigkeit, als der im Kampfe wider die Sünde begriffenen Heiligkeit, kommen vor Allem in Betracht die Träger animalischen

Giftes, meist Angehörige zweideutig zwischen zwei Hauptbildungstypen schwankender und den Uebergang bildender Schöpfungsstufen, die gewißermaßen als Reste der rohen, unvollendeten, im Voraus dem Tod bestimmten und darum unverklärbaren paläozoischen Gebilde früherer Perioden unsrer Erdgeschichte stehen geblieben sind, und so als ähnliche Repräsentanten des Princips der Negativität, das seiner Hauptmacht und -Größe nach bereits früher niedergekämpft worden, in die gegenwärtige Schöpfung hineinragen, wie die den Baum der Erkenntnis nachbildlich repräsentirenden Giftpflanzen*). Ohne Zweifel hat Gott auch sie aus pädagogischen Gründen durch die gegenwärtige Periode einer erst vorstuflichen, partiellen und inchoativen Naturverklärung hindurch fortbestehen laßen, damit sie dem Menschen ein ernstes Noli me tangere von tiefster symbolischer Geltung zurufen und ihn im guten Kampf des Glaubens und der naturbewältigenden und -verklärenden Heiligung üben und stählen möchten**). — Die meisten giftigen Thiere sind,

---

*) Vgl. Hanne, Vorhöfe, III, S. 96: „Gleichwohl ragen auch noch in die Gegenwart, besonders unter den Fischen, Amphibien und Insecten, Geschlechter und Formen herein, welche das leibhaftige Bild des Grauens und der Häßlichkeit an sich tragen und welche gleichsam noch die Reste einer unverklärten Naturnothwendigkeit in diesen Nachwirkungen der einstigen Uebermacht des gottentfremdeten Grundes der Endlichkeit (?) lebendig vor uns abspiegeln". — Aehnlich Snell, Philoss. Betrr. S. 60: „Es haben überhaupt diese riesenmäßigen Schlangen, Krokodile und Schildkröten außerordentlich viel Vorweltliches an sich; sie sind die Titanen, die bei der Herrschaft des neuen Göttergeschlechts der Schöpfung in die Tiefe und Finsternis verstoßen worden sind, aus welcher nur manchmal ihr Zorn noch Feuer speit". —

**) Auf die Frage: weshalb wohl Gott die giftigen Thiere geschaffen? antwortet Basilius, Hom. IX in Hexaem. p. 86 D: *Μηδεὶς ἐγκαλείτω τούτου ἕνεκεν τῷ ποιητῇ, ὅτι ἰοφόρα ζῶα καὶ φθαρτικὰ καὶ πολέμια τῇ ζωῇ ἡμῶν ἐπεισήγαγεν. ἢ ὅτῳ δ᾽ ἄν τις καὶ παιδαγωγῷ ἐγκαλοίη εἰς τάξιν ἄγοντι τὴν εὐκολίαν τῆς νεότητος, καὶ πληγαῖς καὶ μάστιξι τὸ ἀκόλαστον σωφρονίζοντι.* Er zeigt dann weiter, wie die Giftwesen auch zur Uebung des christlichen Glaubens geschaffen seien, nach Ps. 91, 13; Marc. 16, 18; Apg. 28, 5. — Erzbischof Edmund von Canterbury im Speculum ecclesiae cap. 6 sagt: „Malae creaturae propter tria sunt creatae: propter nostram castigationem, propter nostram emendationem et propter nostram eruditionem. — Schubert, Parabb. S. 268 beruft sich zur Beantwortung der

wie zur Warnung, durch die widrigsten und häßlichsten Körperformen ausgezeichnet, oft auch durch unangenehmen Geruch oder Gestank: doch treffen diese Merkmale so wenig unbedingt zu, wie bei den Giftpflanzen. Im Bereiche der edler gebildeten Insecten, namentlich der Käfer und Schmetterlinge, sowie bei den durchweg gefällig geformten Vögeln begegnen wir zwar keinen Giften; aber es gibt auf der anderen Seite zahlreiche äußerst häßlich aussehende, oder auch übelriechende Geschöpfe, die doch ungiftig sind, wie der Spr. 30, 15 zur symbolischen Bezeichnung des Dämons unersättlicher Habgier verwendete Blutegel (Alukah mit ihren zwei Töchtern: „Gib her, Gib her!"), dessen gieriges Blutsaugen sogar ein höchst wichtiges medicinisches Mittel geworden ist; die Würmer, diese niederen Vorläufer der Schlangen und häßlichen, oft (so die Finnen, Drehwürmer, Bandwürmer) auch arg quälenden Vorbilder des nimmer endenden Wurms der höllischen Qual (Marc. 9, 48); auch viele Spinnen, wie denn bei diesen Geschöpfen überhaupt mehr die häßliche, unproportionirte, kränklich-schwächlich aussehende Gestalt und der mordsüchtig lauernde, tückisch-grausame, auch schamlos wollüstige Charakter, als etwa ein auch für höhere Thiere oder Menschen verderblicher Einfluß ihres Giftes, das Furchtbare und Verabscheuungswürdige ist*). Aehnlich ist es mit den höheren Analogis der Spinnen, den Kröten, die fast das Non plus ultra von thierischer Häßlichkeit und Ekelhaftigkeit darstellen, aber nur sehr theilweise wirkliches Gift führen; desgleichen mit dem Seeteufel, Froschfisch und anderen extrem häßlich gestalteten Fischen. — Dagegen tritt das Giftwesen in wahrhaft dämonischer Stärke und mit auch für Menschen verderblicher Wirkung

Frage nach dem Zwecke der Erschaffung giftiger Schlangen auf das Gleichnis eines Schauspiels, in welchem ein an sich guter und unschuldiger Schauspieler die Rolle eines Erzbösewichts darzustellen haben könne. So solle die Giftschlange uns unsere eigene Bosheit des Herzens vor Augen stellen, um unseren Abscheu zu erregen. — Es fehlt dieser Betrachtungsweise sicherlich nicht an biblischer Begründung: man denke nur an die, eine einstige läuternde Verklärung auch der Giftschlange weissagende Stelle Jes. 11, 8! —

*) Vgl. Snell, S. 56—59. — Die Schrift gedenkt der Spinne bloß mit Rücksicht auf ihre winzig feinen Fäden, als Sinnbild trügerischer Nichtigkeit: Jes. 59, 5. 6; Hiob 8, 14.

hervor im Scorpion, den der HErr Luc. 11, 12 als Sinnbild des concentrirten Todes im Gegensatze zum Ei, dem Sinnbilde des Lebens in seiner potentiellen Fülle und begrifflichen Reinheit, geltend macht und der auch Ezech. 2, 6; Offb. 9, 3. 5 (vgl. 1. Kön. 12, 11); Sir. 26, 10; Luc. 10, 19 dämonische Bosheit ausdrückt, an letzterer Stelle neben Schlangen. Diese, „die fabelhaftesten Wesen der gegenwärtigen Schöpfung", geheimnißvolle „Hieroglyphen der Urzeit", wahre „Mißgeburten von Dreck und Feuer", mit ihrer elementarisch rohen, gleichsam unendlichen Körperform und ihrem nichtsdestoweniger so klugen, seelenvollen Ausdruck im Blick und in ihrem ganzen Wesen, daß sie sogar zum Vorbilde für die rechte christliche Lebensklugheit dienen können (Matth. 10, 16), gleichwie sie Abbild der vom Tode rettenden allerhöchsten Weisheit geworden sind (Joh. 3, 14; 4. Mos. 21, 8. 9) — sind vermöge ihrer verführerischen List und Nacktheit (die hebräische Sprache bezeichnet beide Begriffe bekanntlich durch Ein Wort) das geeignetste creatürliche Bild der Sünde (Sir. 21, 2—4), des persönlichen Vaters und geistigen Urgrundes aller Sünde (1. Mos. 3, 1 u. s. w.; Offb. 12, 9; 20, 1) und der beharrlichen Sündendiener und Heuchler, die von Johannes dem Täufer und dem HErrn als Otterngezüchte bezeichnet werden (Matth. 3, 7; 23, 33 ꝛc.); sodann wegen ihres tückisch lauernden und bißigen Wesens Bilder plötzlich hereinbrechenden Verderbens (1. Mos. 49, 17: Dan eine Schlange am Wege und eine Hornotter am Pfade; Am. 5, 19; Pred. 10, 8; Ps. 140, 4; Hiob 20, 16; Spr. 23, 32); wegen ihres Giftes endlich Bilder des unverbeßerlich Bösen in seiner unfehlbar tödtenden Wirkung (5. Mos. 32, 33; Hiob 20, 14. 16; Ps. 58, 5. 6; 91, 13; 140, 4; Jes. 11, 8; 59, 6)*). Dieses Urtheil der Schrift muß

---

*) Zur Characteristik des Abscheu erregenden Wesens der Schlangen vgl. man Kurtz, Bibel und Astronomie, S. 175 und Snell, a. a. O. S. 63 ꝛc. Letzterer macht auch auf die maaßlose Gefräßigkeit, die Wollust und Grausamkeit, sowie auf den widerlichen Gestank dieser Thiere aufmerksam. Der letztere soll z. B. das Mittel sein, wodurch die Klapperschlange die kleinen Thiere betäubt, von denen man dann sagt, daß sie von ihr bezaubert worden seien. (Schödler, B. d. Natur, S. 602.)

natürlich auch für die besonderen, kleineren Arten von Schlangen gelten, die bisweilen statt der Schlange an sich, oder parallel mit ihr erwähnt werden: für den Basilisken also (Zipheoni, Jes. 11, 8; 59, 5; Spr. 23, 32; Jerem. 8, 17; oder Zepha, Jes. 14, 29), der nichts anderes ist, als eine kleine Giftviper und namentlich Jerem. 8, 17 als Sinnbild der das göttliche Strafgericht vollstreckenden Feindesheere steht; für die Springschlange (Kippos, Jes. 34, 15) und die großen Land- und Seeschlangen (Tannin, Leviathan, Jes. 27, 1; Jerem. 51, 34; Ps. 74, 14; Hiob 7, 12; vgl. Am. 9, 3), bei denen nur die Beziehung auf das Gift ferne bleibt. Die giftige Eidechse Semamit erscheint Spr. 30, 28 als Beispiel besonderer Klugheit, wie sonst die Schlangen. Unter den levitisch unreinen Thieren begegnen wir 3. Mos. 11, 29. 30 noch zwei größeren ungiftigen Eidechsenarten (Zab, d. i. Crocodilus terrestris, eine Art von Waran; und Anakah, d. i. Lacerta Nilotica, die gelbschwarze Nileidechse); sowie dem Chamäleon (Tinschemeth), dessen Unbeständigkeit und veränderliches Aussehen bereits einen genügenden Grund für seine Proscription als unreines Wesen liefern mußte; der Schildkröte (Letaah) und dem Frosche (Koach), bei dem die schlüpfrige Nacktheit, das Drollige, fast Menschenartige der seltsam hüpfenden Gestalt, vielleicht auch die Häßlichkeit der Stimme zusammenwirken mußten, ihn den unreinen Geschöpfen anzureihen. Vgl. Offb. 16, 13. 14: die drei froschähnlichen unsauberen Geister, die aus den Mäulern des Drachen, des Thiers und des Pseudopropheten hervorgehen und die Frösche als eines der ägyptischen Strafgerichte: 2. Mos. 8, 6. 24; Ps. 78, 45; Weish. 19, 10. — Von höheren Thieren kommen als giftige oder in andrer Weise verderbliche und widerwärtige noch in Betracht: das wunderlich zwischen Fische, Amphibien, Vögel und Säugethiere zwischeneingestellte Schnabelthier, dieser Nachhall der urweltlichen Fischeidechsen oder Ichthyosaurier, das die Aehnlichkeit mit colossaleren Geschöpfen der rohen Urwelt mit noch einigen anderen Repräsentanten der australischen Fauna und Flora theilt, z. B. dem Känguruh, diesem ältesten fossilen Säugethier, den Riesenvögeln Dinornis und Apterix auf Neuseeland, diesen Analogieen früherer reptilienartiger Vögel oder auch Pterodactylen (geflügelter Drachen), den an die ungeheueren

Equisetaceen der Vorwelt erinnernden Casuarinen u. s. w.; — ferner die nach Gestalt, Haltung und Lebensweise mehrfach an die Schlangen erinnernden, sogenannten wurmförmigen Säugethiere, als Fischottern und Viverren, von denen 3. Mos. 11, 29 wenigstens das Wiesel für unrein erklärt ist*); die durch die Tollkrankheit wenigstens zeitweise und zuweilen in die Reihe der Giftwesen eintretenden Hunde, die auch abgesehen hievon Hauptsinnbilder räuberischer Wildheit und Bosheit (Ps. 22, 17. 21; 59, 7. 15; 5 Mos. 28, 26 u. s. w.; 2. Kön. 9, 10 u. s. w.; Sir. 51, 7; Matth. 7, 6; Offb. 22, 15) oder doch wenigstens profaner Gemeinheit sind (2. Mos. 11, 7; 1. Sam. 24, 15; 2. Sam. 3, 8; 9, 8; 16, 9; 2. Kön. 8, 13; Hiob 30, 1; Spr. 26, 11. 17; 2. Petr. 2, 22; Phil. 3, 2; auch Matth. 15, 26); nicht minder die wilden und wüstebewohnenden, gefräßigen, aber feigen Schakale (Jes. 34, 13; 35, 7; 43, 20; Jerem. 9, 10; 10, 22; 49, 33; Klagel. 4, 3; Mich. 1, 8; Hiob 30, 29; Ps. 44, 20), die Ezech. 13, 4 in ähnlicher Weise als Bilder der ungetreuen und feigen Propheten Israels bezeichnet sind, wie Jes. 56, 10 die stummen aber gefräßigen Hunde; die schon muthigeren und heldenmäßigeren (1. Mos. 49, 27), aber doch auch räuberischen und verderblichen Wölfe (s. schon oben §. 99, 3); die heimtückisch raubgierigen (Ps. 63, 11; Hohesl. 2, 15; Klagel. 5, 18; Nehem. 3, 35) und verschmitzten (Luc. 13, 32) Füchse**); die ekelhaft frechen und widerlichen Hyänen (Sir. 13, 22: Wie Hyäne und Hund sich gesellet, also der Reiche mit dem Armen);

---

*) Choled bedeutet hier wohl nicht Maulwurf, sondern Wiesel: s. Knobel z. d. St. — Ueber die Aehnlichkeiten dieses Säugethiergeschlechts mit den Schlangen, namentlich über ihr boshaft bißiges Wesen und ihren Gestank vgl. Hartwig, d. h. Norden, S. 181. 182. 328. — Nach Barnabas, Ep. c. 10 soll das Wiesel deßhalb für unrein erklärt sein, weil es mit seinem Munde empfange und durch sein Ohr gebäre (!). Richtiger Novatian, de cibb. judd.: wegen seiner Diebischkeit.

**) Luther, Tischrr. Bd. 61, S. 10: „Unser HErr Gott hat abgemalet haereticos et damnatos homines in lupis et vulpibus: denn lupus und vulpes sehen also einfältig und fromm, ac si omnibus horis orarent Pater noster et symbolum; aber der Teufel gläube ihnen!" Dieß wohl nicht ohne Beziehung auf die deutsch-mittelalterliche Fuchssage.

auch die schon früher besprochenen Raubthiere vom Bären- und Katzengeschlechte, von welchen hier noch insbesondere des brüllenden Löwen als Bildes des Satans (1. Petr. 5, 8; vgl. 2. Tim. 4, 17; Offb. 13, 2), oder auch der Sünde (Sir. 21, 3; 27, 11. 31) zu gedenken ist; — wie denn die Raubthiere überhaupt die natürlichen Analogieen gewaltsamer Unterdrücker und tyrannischer feindseliger Mächte sind (Jes. 37, 29: Sanheribs; Ezech. 38, 4: Gogs; Jerem. 51, 34. 44: Nebukadnezar's und Bel's; Am. 1, 11: des Idumäers u. s. w.; vgl. auch Jes. 30, 29; 56, 9; Jerem. 12, 9; Ezech. 39, 17; Ps. 22, 21. 22; Sir. 13, 21—23). — Hiezu kommt die blutsaugende Fledermaus (3. Mos. 11, 29 für unrein erklärt; vgl. Jes. 2, 20); der den gottebenbildlichen Menschen nachahmende Affe, der es aber nur zu einer verzerrenden und karrikirenden Darstellung desselben bringt und so vorzugsweise zum Bilde lasterhafter, ins Thierische versunkener Menschen, wie auch des Satans, dieses „Affen Gottes", oder eines häretischen Antichristenthums und Afterkirchenthums, geeignet wird*); das gemeine, wollüstige, schmutzliebende Schwein (Spr. 11, 22; 2. Petr. 2, 22; Luc. 15, 15), welches auch rohe, verwüstende Wuth, ja Grausamkeit äußern kann (Ps. 80, 14; Matth. 7, 6)**); der wilde Büffel (s. schon §. 99, 3); aber auch die fetten und wohlgemästeten Rinder (Jes. 34, 7; Jerem. 46, 20; 50, 11. 27; Ezech. 39, 18; Am. 4, 1; (Ps. 22, 13; 68, 31), die wegen ihrer Geilheit und ihres übermüthigen tollen Springens und Rennens (Hos. 4, 16; 10, 11; Jerem. 31, 18; vgl. auch Mal. 3, 20; Ps. 29, 6 u. s. w.), insbesondere aber wegen ihrer dem Joche widerstrebenden Hartnäckigkeit und Widerspenstigkeit (קְשֵׁה עֹרֶף 2. Mos. 32, 9; 33, 3. 5; 34, 9; 5. Mos. 9,

*) Cyprian, Ep. 73 (p. 130) vergleicht den Schismatiker Novatianus einem Affen; Clemens, Paed. III, 2, p. 217 A ein eitles, wollüstiges Weib; Luther öfters (z. B. Pred. über das Gleichnis vom Unkraut unter dem Waizen, Bd. II, S. 62 ꝛc.; Tischrr. Bd. 57, S. 120 ꝛc.) den Satan. — Vgl. auch Menzel, III, 371; Oken, VII, 1705; Göthe, Farbenlehre, I, 245; Schlegel, Philosophie des Lebens, S. 172.

**) Vgl. Clemens v. Alex., Protr. p. 59; Paedag, III, 11, p. 245. 254; auch Barnabas, Ep. c. 10; Novatian, de cib. judd. c. 3; Bähr, Symb. II, S. 233. 256. 257; Dursch, II, S. 303.

6. 13; 10, 16; 31, 27; 2. Kön. 17, 14; 2. Chron. 30, 8; 36, 13; Jerem. 7, 26; 17, 23; 19, 15; Sach. 7, 11; Nehem. 9, 16. 17. 29; Ps. 75, 6; Spr. 29, 1; Hiob 15, 26) häufig Sinnbilder von dem Gerichte verfallenen Menschen oder Völkern sind. Vgl. Jes. 48, 4: „Dein Nacken ist eine eiserne Ader" (ein eisernes Band) und Apg. 26, 14: „wider den Stachel löcken", sowie überhaupt die zahlreichen Bilder vom Joche der Knechtschaft (3. Mos, 26, 13; 1. Mos. 27, 40; 5. Mos. 28, 48; Jes. 47, 6; Jerem. 5, 5 u. s. w.) und vom „Stecken des Treibers" Jes. 9, 3; oder „Stecken des Grimms" Jes. 10, 5; vgl. 14, 5.

12) Schon die zuletzt gedachten Beziehungen der Thiere zu dem sie beherrschenden und mittelst ihrer arbeitenden Menschen deuten auf eine Sphäre des thierischen Lebens hin, die sich auch als Abbild und relative Offenbarungsstätte der Barmherzigkeit Gottes, oder specieller: der göttlichen Güte in ihrer Bestimmtheit als gnädiger und barmherziger, erweist. Es ist dieß das Verhältniß der gezähmten, veredelten, in bleibender und positiver Weise nutzbar gemachten, kurz der Hausthiere, zu den sie besitzenden, ziehenden und schützenden Menschen. Dahin gehört das Bild vom Hirten und seiner Heerde, das so oftmals zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Jehova und seinem Volke Israel benutzt ist: 1. Mos. 49, 24; Ps. 95, 7; 100, 3; 107, 41; Jerem. 13, 20; 23, 1 ff.; Sach. 9, 16 ff. Zuweilen ist Moses Gottes Unterhirte (Jes. 63, 11 ff.; Ps. 77, 21); oder David, selbst ein Schäflein des HErrn (Ps. 23, 1; 78, 71; 2. Sam. 24, 17; Ezech. 34, 23; 37, 34); oder der Messias, dieses heilige Lamm Gottes (Mich. 5, 3; 7, 14; Jes. 40, 11; Jerem. 31, 10; Ezech. 34; Joh. 10 ff.). Vgl. Stellen, wie Sir. 18, 13; Matth. 10, 6; 15, 24; Joh. 11, 52; 10, 16, wo die ganze Menschheit als Gottes Heerde erscheint; auch Pred. 12, 11, wo Gott der Eine Hirt ist, von welchem die Weisen alle ihre Worte haben. Wie die von Löwen überfallene (Jes. 31, 4; Jerem. 25, 38; Am. 3, 12), oder die zerstreute und versprengte Heerde ein Bild der Verwüstung und Auflösung aller socialen Bande ist (Jes. 13, 14; 53, 6; Sach. 10, 2; 11, 5; 13, 7; Jerem. 10, 21; 23, 2 ff.; Ezech. 34, 5. 6; Nah. 3, 18; Ps. 44, 12. 23; 74, 1. 19; 1. Kön. 22, 17; Judith 11, 13; Matth. 9, 36 ff.; 1. Petr. 2, 25 ff.): so die ruhig lagernde und

weidende Bild eines sicher und friedlich lebenden Volkes (Jes. 14, 30; 32, 14; 61, 5; 65, 10; Jerem. 31, 24; 33, 13; Ezech. 34, 13. 14; Zeph. 3, 13), desgleichen die sich reichlich sättigende (Jes. 30, 23. 24; 49, 9; Jerem. 50, 19), oder die sich fruchtbar vermehrende (Hiob 21, 10. 24; vgl. Mal. 3, 20). Das Verbum רעה weiden ist Ps. 28, 9; 80, 5 geradezu so viel als erhalten, fördern; ebenso Spr. 10, 21; 1. Chron. 12, 2; 17, 6 (wogegen es Ps. 2, 9; 49, 14; Jes. 44, 20; Jerem. 2, 16; 22, 22; Offenb. 2, 27; 12, 5 ff. *sensu hostili* steht). Als Beispiele treuer und nutzbringender Hausthiere, welche Erweisungen göttlicher Gnade symbolisiren oder auch vermitteln, müßen außer dem Rindvieh und den Schafen noch besonders genannt werden: das Pferd, zumal das des Tartaren, des Jakuten und des Arabers; das Kameel als Schiff der Wüste für den Beduinen; das Rennthier des Lappen; die verschiedenen Arten des Federviehs von den Tauben bis zu den bloß der Zierde halber gehaltenen Pfauen (1. Kön. 10, 22) und den zahmen Singvögeln, als Canarienvögel u. s. w.; selbst die Schwalbe (Ps. 84, 4; Spr. 26, 2) und der Storch (Jerem. 8, 7); nicht minder auch der Hund als Lebensretter und treuer Hüter oder Gefährte der Kinder. — Die animalischen Producte, als Wolle, Fett, Sahne, Milch, und anderweitiger Ertrag des Heerdenbesitzes drücken noch stärker und unmittelbarer den frohen Lebensgenuß und die innerlichste Aneignung des Segens aus, den Gott als Lohn der Weisheit aus Gnaden spendet, als dieß Schätze aus der anorganischen Natur, oder auch die vegetabilischen Producte Oel, Brot, Wein u. s. w. thun. Dieß gilt sowohl von dem zur Bezeichnung üppigen Wohlstands und Gedeihens sprichwörtlich gewordenen Fette (Jes. 5, 17; 10, 16. 27; 17, 4; 25, 6; 55, 2; Jerem. 5, 28; Hab. 1, 16; Ps. 36, 9; 65, 12; Spr. 11, 25; 13, 4; 15, 30; Nehem. 9, 25; vgl. 1. Mos. 27, 28; 4. Mos. 18, 12; 5. Mos. 32, 14 u. s. w.), oder von der Milch, diesem Bilde leichter, süßer Kinderspeise und darum der Anfänge christlicher Erkenntnis (1. Cor. 3, 2; Hebr. 5, 12. 13; 1. Petr. 2, 2; vgl. Jes. 55, 1; Joel 4, 18), oder von der Butter (Sahne), die Hiob 20, 17; 21, 24; 29, 6 als Bild des reichsten Segens an zeitlichen Gütern erscheint: als auch vom köstlichen Producte des winzigsten aller Hausthiere, der Biene;

wie denn Honig als Bild der Weisheit (Spr. 24, 13. 14; Sir. 24, 27) und des göttlichen Wortes (Ps. 19, 11; 119, 103; vgl. 5. Mos. 32, 13), in seiner Zusammenstellung mit Milch aber (2. Mos. 3, 8; 13, 5; 33, 3; 3. Mos. 20, 24; 4. Mos. 13, 27; 14, 8; 5. Mos. 6, 3; 11, 9; Jos. 5, 6; Jerem. 11, 5; 32, 22; Ezech. 20, 6. 15) als Bezeichnung der Segnungen des heiligen Landes, oder (so Hiob 20, 17; Hohesl. 4, 11) als Beispiel besonders süßer, köstlicher Speise, oder auch als Speise für zarte Kinder (Jes. 7, 15) vorkommt*). — Ein der Insectenwelt angehöriges herrliches Symbol der erlösenden Gnade Gottes in Christo ist der Seidenspinner, dieser einzige nutzbringende und darum zum Rang eines eigentlichen Hausthieres erhobene Schmetterling, gleichwie die Kokkusschildlaus die einzige nutzbare Wanzenart ist. Zuerst ein Wurm unscheinbarer, ja unschöner Art (Ps. 22, 7; Jes. 53, 2) und von den Blättern des langsam und spät erst treibenden Maulbeerbaums (dieses Symbols der Klugheit und des Glaubens, Luc. 19, 4; 17, 6) lebend, liefert dieses Thierlein, wenn die Stunde seines Sterbens, d. h. seines vorübergehenden Versinkens in den zu höherem und herrlicherem Leben führenden Schlummer einer todähnlichen Erstarrung, gekommen ist, ein Gespinnst des feinsten, glänzendweißesten Stoffes, ein rechtes Abbild des Unschuldkleides und Rockes der Gerechtigkeit, dessen Spender der HErr durch seinen Tod am Kreuze für alle Menschen geworden ist (Offb. 3, 5; 4, 4; 6, 11; 7, 9; 19, 8; vgl. vielleicht auch das מֶשִׁי [Seide?] Ezech. 16, 10. 13)**). — Wie hier aber

*) Barnabas, Ep. c. 6 deutet den Honig auf die πίστις τῆς ἐπαγγελίας: die Milch auf den göttlichen λόγος (vgl. 1. Petr. 2, 2). — Semmel (oder Feinmehl, סֹלֶת), Honig und Oel erscheinen als besonders feine und köstliche Nahrung, die Jehova einst Israel zu eßen gegeben, zusammengestellt Ezech. 16, 13. 19; vgl. 2. Mos. 29, 40; 3. Mos. 2, 1. 4. — Das andere Hauptproduct der Bienenzucht, das Wachs, wird im Alten Testament nur als Sinnbild der Weichheit und Widerstandslosigkeit bei Verzehrung durch Feuer gebraucht: Mich. 1, 4; Ps. 22, 15; 68, 3; 97, 5; Judith 16, 18. — Nach den mittelalterlichen Allegoristen bei Dursch, II, S. 310, ist das Wachs Sinnbild des reinen Fleisches der Maria, aus welchem Christus als honigsüße Frucht geboren worden. Doch nennt die melitonische Clavis einmal auch das Fleisch Christi Wachs, wegen Ps. 22, 15.

**) Vgl. Scriver, Nr. 182: der Seidenwurm (S. 173): „Meine vor-

erst die wirkliche und eigentliche Tödtung des Thierchens die Menschen in den unmittelbaren Besitz der von ihm ausgehenden Wohlthat versetzt: so verhält es sich in den meisten Fällen mit den der Thierwelt entstammenden, bald bloß symbolischen, bald vermittelnden und sacramentlich conferirenden Gnadenerweisungen. Nur durch Tödtung der Fische wird der Fischfang zum Bilde der rettenden Gnade des Evangeliums (Jerem. 16, 16; Ezech. 47, 9. 10; Matth. 4, 18—22; 13, 47—50; Joh. 21); nur durch Tödtung von Thieren des Feldes konnte der HErr nach 1. Mos. 3, 21 den Protoplasten im Paradiese Kleider von Fellen zur Bedeckung ihrer Blöße, also als ersten Anfang zu sittlicher Culturentwickelung, darreichen; und nur mittelst Schlachtung der Opferthiere, dieser unmittelbarsten Thatweissagungen auf das vollkommne Opfer Jesu auf Golgatha, konnte die an ihre Darbringung geknüpfte Gnadenverheißung dem Darbringer in wirksamer Weise zugeeignet werden.

---

nehmste Sorge betrifft die Wohlfahrt meiner Seele, die weiß ich nicht beßer, als mit der weißen schönen Seide der Gerechtigkeit meines HErrn Jesu, Offb. 19, 8 (nach Luthers, freilich nicht genauer Uebersetzung) zu verhüllen und einzuwickeln". — Uebrigens wird noch von einigen Spinnern außer dem Seidenspinner Seide gewonnen, namentlich von dem gewaltig großen südamerikanischen Atlas, dessen Metamorphose sich in gewißer Hinsicht als eine der bekannten altchristlichen Phönixsage entsprechende und besonders gut zu deren Vertretung im Gebiete moderner Naturanschauung geeignete reale naturhistorische Thatsache betrachten läßt. Doch ist die Qualität dieser Seide eine viel geringere, als die der gewöhnlichen. Vgl. Oken, Bd. V, S. 1367, woselbst von noch einigen dieser sogenannten „wilden Seidenspinner" gehandelt wird.

IV.

Die anthropologischen Eigenschaften,

oder **die menschliche Leiblichkeit** als Erweisungsstätte der anthropomorphisch-anthropopathischen oder **religiös-ethischen** Eigenschaften.

---

§. 103. Einleitendes.

(Der Mensch als Mikrokosmos. Der Cherub sein Symbol.)

Die zusammenfaßende höhere Einheit der bisher betrachteten Reiche oder Stufen der Schöpfung ist der Mensch nach seiner sichtbaren, materiellen Wesensseite, oder die menschliche Leiblichkeit. Denn wie der Mensch in der Totalität seines Wesens das einende Band beider Schöpfungen Gottes, der sinnlichen und der geistigen, der sichtbaren und der unsichtbaren ist: so entspricht insbesondere sein inneres geistiges Wesen der gesammten Geisterwelt, in seiner Leibesnatur aber spiegelt sich die ganze übrige Naturschöpfung ab; sie ist gleichsam ein abschließender Auszug, ein ideales, frei reproducirtes Bild der gesammten äußeren Creaturwelt, eben darum aber zugleich schon Symbol der unsichtbaren Welt und Organ eines ihrer Angehörigen, eines „Unsterblichen von hoher Abkunft", der an diesem Gebilde von „Verwesungen" ein ebenso herrliches, als zweckmäßiges und adäquates Mittel zu seiner dem Lobe des Schöpfers geweihten Selbstbethätigung besitzt. Das erhabene Symbol des Menschen nach dieser seiner mikrokosmischen Stellung und Geltung, gleichsam die biblische Sphinx, ist der Cherub, die Einheit der vier Thiere, (Ezech. 1, 5;

Offenb. 4, 6), welche als Repräsentanten der in der Schöpfung entfalteten Herrlichkeit des göttlichen Wesens den himmlischen Thron Gottes tragen, die Thüre des durch die Sünde verscherzten Paradieses hüten und über dem Gesetze, als fortdauerndem Ausdrucke des göttlichen Heils- und Liebeswillens wachen. Diese vier Wesen sind der unendlich tiefsinnige, ideale und symbolische Ausdruck der in der sichtbaren Schöpfung in ihrer Totalität offenbar gewordenen Grundeigenschaften der göttlichen Natur. Der Löwe mit seiner furchtbaren Knochen- und Muskelstärke, seiner donnerartig lufterschütternden Stimme und der blitzartigen Majestät seines Feuerblicks aus ungeheuerem mähnenumhüllten Angesichte repräsentirt die physische Seite der göttlichen Natur, wie sie als Macht im Mineralreiche, als Allgegenwart in der Luft, als Unendlichkeit im Himmelsraume symbolisch geoffenbart ist. Der Adler mit seinen dichtgefiederten, mächtig schützenden und verhüllenden Fittichen, seinem alldurchdringenden Scharfblick und seinem sonnenwärts gekehrten Fluge weist hin auf die intellectuelle oder ästhetische Vollkommenheit des göttlichen Wesens, wie sie als Weisheit in der umhüllenden Decke des Erdreichs, der Pflanzenwelt; als Allwißenheit im allerleuchtenden Sonnenlichte; als himmlische Lichtherrlichkeit in der Sonne selbst sammt den übrigen Gestirnen zu abbildlicher Versichtbarung gelangt ist. Der Stier mit seiner segenspendenden kraftvollen Lebensfülle, seiner Zeugungskraft und seiner Eigenschaft, als arbeitendes Hausthier, ja als sühnendes Opferthier dem Menschen zur unmittelbarsten Naturgenoßenschaft beigesellt zu sein, veranschaulicht die ethische Wesensbestimmtheit Gottes, wie sie als ewige im himmlischen Urbilde alles Lebens, dem Kreißlauf der Gestirne; als treue im schöpferisch zeugenden Kreißlauf der Waßer zwischen Himmel und Erde; als gütige im Kreißlauf des thierischen Lebens abgespiegelt ist. — Ueber diesen drei lebendigen und königlichen Repräsentanten der gesammten Naturschöpfung erhebt sich, sie alle überragend, überfliegend, überlebend — und eben darum beherrschend — der Mensch, ein rechtes Abbild des Königs aller Könige, Abglanz des höchsten himmlischen Lichtes, Ausfluß des ewigen Geistes, der da ist ein Quell alles Lebens. Alle Vollkommenheiten jener drei niederen Stufen göttlicher Naturoffenbarung sind in ihm, und zwar bereits in

seiner Naturseite oder leiblichen Organisation, vermittelt und kehren hier in idealer sinnbildlicher Reproduction angedeutet wieder. Löwenartig erscheint er in dem majestätisch festen Rund des beherrschenden Hauptes, diesem Abbilde der himmlischen Wohnstätte des unsichtbaren Gottesgeistes; in den überall hinreichenden, ebenso starken als schnellen motorischen Gliedmaaßen und dem mit der Festigkeit des Steinreichs begabten und doch so gelenksamen machtvollen Grundbau seines Leibes. Adlerartig ist das Sonnenfeuer seines Auges, die Schwungkraft seiner Arme und die Macht der Hände, gleichsam veredelter Flügel und Krallen, noch mehr aber Sinnbilder der inneren geistigen Schnellkraft. Dem Stiere endlich gleicht er in der stetigen Ruhe seines in Herz und Adern pulsirenden warmen Lebensstromes; in der harmonischen Kraftfülle seiner vegetativen und sexualen Lebensfunctionen; in seinem Geschaffensein zu einem Gemeinschaftsleben der Liebe und des Friedens. — Aber sein Grundwesen ist ein höheres, als dasjenige der drei genannten Typen des Naturlebens zusammengenommen. Es fängt da an, wo die höchsten Bildungen jener aufhören. Der Mensch ist Sinnbild der heiligen Liebe Gottes. Auch schon in seiner Leiblichkeit, dieser zur höchsten Potenz erhobenen, vom edelsten Geistesfeuer durchglühten, durch unsichtbare Schöpferkraft wiedergeborenen Erdennatur, spiegelt sich Gottes heiliges Wesen ab*), wie es den reinen Urquell alles Lebens in der Liebe und den Urgrund Seiner Gemeinschaft eines ewigen Lebens bildet. Und zwar ist zunächst an der menschlichen Leibesgestalt und -Bildung als solcher die göttliche Heiligkeit an sich ersichtlich; an der Entwickelung des Leibeslebens sodann, seinen Gesundheits- und Krankheitszuständen, die Heiligkeit in ihrer Bethätigung als Gerechtigkeit; an der heilenden, rettenden, verklärenden Vollendung des Leibeslebens endlich die heilige Liebe in ihrer Bethätigung als Gnade und Barmherzigkeit.

---

*) Die Grundbedeutung des hebräischen קדש heiligen, scheint, nach dessen etymologischer Verwandtschaft mit חדש, neu, zu urtheilen, die des Neumachens oder Neuschaffens zu sein, was zu unsrer obigen Beziehung der so recht eine neue Schöpfungsstufe repräsentirenden Menschennatur auf die göttliche Heiligkeit trefflich stimmen würde. Vgl. auch das alttestamentl. ἅγιος, ἁγιάζω, dessen Grundbedeutung die des Aussonderns von dem Profanen ist (daher synonym mit ἐκλέγειν, ἀφορίζειν).

Anmerkung 1. — Daß der Mensch Mikrokosmos, d. i. Abbild der ganzen Schöpfung, und eben hiermit und hiedurch Ebenbild Gottes sei, ist eine uralte, von mannichfaltigen Standpunkten aus gewonnene und in vielfältig verschiedener Weise kundgegebene Erkenntnis. Schon die altindische Kosmogonie fußt auf dieser Anschauung, wenn sie aus des Urmenschen Brahma Hauptkörpertheilen die entsprechenden Hauptbestandtheile der elementaren Schöpfung hervorgehen läßt. „Die Sonne findet sich wieder im menschlichen Auge, der Mond in seiner Brust, die Luft in seiner Nase, die Pflanzenwelt in seinem Haar, das Waßer in seinen Säften, das Gestein in seinen Knochen, die Thierwelt in seinen Neigungen". Aehnlich die germanischen und keltischen Schöpfungsmythen; aber auch die abentheuerlichen Fabeleien der Valentinianer und anderer Gnostiker vom Ursprunge der elementaren Welt aus den Körpertheilen der überweltlichen, gefallenen Sophia. — Vgl. Lange, Pos. Dogm. S. 224. 225. — Aber auch der Religion der Offenbarung ist das Wesentliche und Haltbare einer solchen Weltbetrachtung nicht fremd. In der halbpoetischen Stelle Pred. 12, 2—6 sind die Hauptorgane des menschlichen Leibeslebens in der Weise mit den Hauptbestandtheilen des Schöpfungsganzen parallelisirt, daß der Menschenleib als ein kleines Haus dargestellt ist, das nach dem Muster des großen Hauses der Welt erbaut und eingerichtet ist. Die Lichter in diesem Hause sind, wie im Makrokosmos Sonne, Mond und Sterne, so hier die Augen (V. 2; das Thränen der Augen entspricht dem vom verfinsterten Himmel fallenden Regen); die Hüter des Hauses sind die stets wachsamen und geschäftigen Hände; die starken Läufer und Trabanten zur Bedienung und Sicherung des Hauses sind die Beine; die das Brot mahlenden Sklavinnen sind die Zähne; die am Fenster sitzenden und hinausschauenden Hausbewohner die Augen (indem hier ein neues Bild an die Stelle des im vorhergehenden Verse gebrauchten tritt); die nach der Straße führenden Thüren die Lippen des Mundes; der Gesang der Vögel — man denke an Hausvögel — ist die Stimme, gleichwie das Geklapper der Mühle das Knirschen der Zähne bedeutet (V. 3 und 4); der goldene Brunnen des Hauses endlich, mit dem silbernen Stricke, dem Schöpfeimer und dem Rade daran (V. 6), entspricht den inneren Lebensorganen, dem Kreißlauf des lebenspendenden und -unterhaltenden Blutes in Herz und Adern und den gleich Stricken der feinsten Art die höhere Lebensthätigkeit haltenden und leitenden Nerven. Der Tod ist ein mit dem Stillestehen der Thätigkeit und des Gebrauchs aller dieser Bestandtheile des mikrokosmischen Hauswesens verbundenes Hinüberwandern in das Haus der Ewigkeit (V. 5). — Diese Parallele zwischen dem als Haus gedachten somatischen Mikrokosmos und dem großen Schöpfungsbau findet sich bloß hier in der Schrift ausgeführt oder auch nur angedeutet. Denn wenn die Stiftshütte als irdisches Abbild des himmlischen Tempels erscheint, so sind beide, Urbild und Abbild, nur als Bauwerke und nicht in irgend welcher Analogie mit dem menschlichen Leibe gedacht (so daß etwa Allerheiligstes, Heiliges und Vorhof dem menschlichen Haupt, Rumpf und Gliedern entspräche, wie Luther und neuerdings wieder Friedreich allegorisirt haben). Doch deutet Christus wenigstens einmal in großen Zügen

eine Vergleichung des Weltganzen mit der menschlichen Gestalt an, wenn er nämlich Matth. 16, 3 von einem „Angesichte des Himmels“ (Luc. 12, 56 freilich von einem Angesichte der Erde und des Himmels) redet, in welchem, nach Joh. 11, 9, die Sonne das Licht oder Auge ist. Vgl. oben Buch I, §. 53, S. 334. — Im kirchlichen Alterthum findet sich die in Rede stehende anthropomorphische Weltanschauung und kosmologische (oder auch kosmomorphische) Anthropologie öfters ausgesprochen. Besonders schön Tertullian, de carne Christi c. 9: „Quid est sanguis, quam rubens humor? quid caro, quam terra conversa in figuras suas? Considera singulas qualitates: musculos ut glebas, ossa ut saxa, etiam circa papillas calculos quosdam. Aspice nervorum tenaces connexus, ut traduces radicum, et venarum ramosos discursus, ut ambages rivorum, et lanugines, ut muscos, et comam, ut caespitem, et ipsos medullarum in abdito thesauros, ut metalla carnis. Haec omnia terrenae originis signa et in Christo fuerunt“ etc. Vgl. die ähnlichen, aber weniger ausgeführten Vergleiche de bapt. c. 8 und de resurr. carn. c. 60. — Verwandte Anschauungen finden sich bei Lactanz de opif. Dei, c. 7 und 8, und Severianus (Bischof von Gabala um 400), welche namentlich die Hirnschale mit dem Firmamente vergleichen, wohin auch ihr Name οὐρανισκός deutet, den sie bei manchen Späteren führt. Severian de Mundi creat. (in der Bibl. Max. Tom. XXVII, p. 104 G.) parallelisirt auch die 4 Elemente mit den 4 Hauptsinnen des Menschen: die Erde mit dem Geschmack, als dem crassior sensus, der stets der Zunge bedürfe; das Waßer mit dem Geruch; Luft und Feuer aber mit Gehör und Gesicht. — Augustin sagt: „Nullum est creaturae genus, quod non in homine possit agnosci“; ähnlich Theodorus v. Mopsuestia, Qu. XX in Genes: „σύνδεσμον ἁπάντων ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον“; und Maximus Confessor, de eccles. mystag. c. VIII, wo gezeigt wird, wie man die ganze Welt eigentlich einen Menschen nennen könne und umgekehrt den Menschen eine Welt im Kleinen. — Dahin gehört es, wenn Giordano Bruno die ganze Erde als einen großen Leib dachte, daran die Quellen und Ströme die Adern, Wolken; Winde, Ebbe und Fluth aber das Ein- und Ausathmen darstellen (Carriere, die philos. Weltanschauung der Ref.-Zt. S. 446); desgl., wenn J. Böhme, Aurora, Cap. II, S. 28, auf Grund von 1. Mos. 1, 27 den Menschen in ausführlicher Weise mit der Welt als dem symbolischen Leibe Gottes vergleicht, wobei er zwar viel Abentheuerliches vorbringt (wie z. B.: „Das Eingeweide oder Därme bedeutet der Sterne Wirkung oder Verzehrung“; ... „Die Leber bedeutet das Element Waßer“ u. s. w.), im Ganzen aber immerhin richtig verfährt. Auch J. Arnd sagt: „Der Mensch ist aller Creaturen Beschluß und Auszug“. Eine ziemlich breite und langweilige Ausführung läßt auch Brockes in seinem „die Erde“ betitelten Lehrgedichte der Parallele angedeihen. — Ueber Oken, mit dem die meisten übrigen Schellingianer im Wesentlichen stimmen, ist schon früher gehandelt worden; desgl. über Schubert's Parallelisirung des menschlichen Leibes mit dem Mineralreiche, der Seele mit dem Pflanzenreiche und des Geistes mit dem Thierreiche. Vgl. auch dessen Geschichte der Seele, S. 61: „In der

Natur des Menschen spiegeln sich beide Welten, die des Endlichen und die des Ewigen"; desgl. S. 350: „Der Leib des Menschen erscheint als ein wunderbarer Verein aller Grundgestalten und Kräfte des sichtbaren Weltalls . . . . Er gleicht einem reich und viel besaiteten Instrument, in welchem alle Töne schlummern, welche in dem alten und ewig neuen Liede der Schöpfung gehört werden"; und Lange a. a. O. S. 290. 291: „Der Menschenleib ist die vollendete, vom Feuer des Geistes durchglühte, wiedergeborene Erde . . . . . Die Erde ist in ihm zu einer wandelnden Himmelserscheinung geworden: das Waßer zu einer mystischen Lebenswelle, das Feuer zum Wunderblitz in seiner magnetischen Kraft, die Luft zum Lebenshauch und tönenden Wort. Die Pflanzenwelt umspielt seinen Leib in dem verhüllenden Haar wie mit den Abbildern geweihter Haine" u. s. w. — Im Wesentlichen gehört es übrigens auch hierher, wenn Raymund den Menschen als Zusammenfaßung der drei niederen Naturstufen, des bloßen Esse, des Vivere und des Sentire zur höheren Einheit des Intelligere und des Velle betrachtet. S. namentlich Tit. 56, wo er zeigt, wie Haupt und Hände des Menschen sich zu den niederen Körpertheilen: dem Bauche und den Beinen verhalten, wie Feuer, Luft und Licht zur Erde; und wie das Herz der das Planetensystem centralisch regierenden Sonne entspreche.

Anmerkung 2. — In unserer oben aufgestellten Deutung der Cherubim schließen wir uns zunächst an Bähr (I, S. 342 ꝛc.) an, der namentlich paßend hervorhebt (S. 346), wie der Cherub als „ideales Geschöpf", als „Sinnbild des Lebens auf seiner höchsten creatürlichen Stufe", nichts anderes sei, als „das factische lebendige Lob Gottes selbst, eine lebendige, leibhaftige Doxologie". Im Löwen insbesondere findet er die göttliche Majestät, im Stier die Schöpferkraft, im Adler die Allgegenwart und Allwißenheit und im Menschen die Geistigkeit und Weisheit Gottes symbolisirt. Ebenso Dursch, II, S. 243. Hiebei ist hauptsächlich zu tadeln, daß der Mensch, der allerdings als Hauptfigur in dem ganzen symbolischen Gebilde anerkannt ist, einseitig unter dem Gesichtspunkte seiner intellectuellen Vortrefflichkeit betrachtet erscheint. Richtiger hat daher Kurtz, Bibel und Astronomie, S. 489. 490, darauf hingewiesen, wie der Mensch in der Cherubgestalt nach seiner idealen Bestimmung, Naturbeherrscher zu sein, also in seiner Gottebenbildlichkeit oder abbildlichen Heiligkeit dargestellt sei. Nachdem er nämlich die menschliche Figur für die Grundgestalt der Cherubim erklärt und dieselben als „die Inhaber und Repräsentanten aller geschöpflichen Vollkommenheit" bezeichnet hat, fragt er: „Aber reicht denn dazu (zu dieser Darstellung der Idee höchster creatürlicher Vollkommenheit) die einfache Menschengestalt nicht aus, da doch der Mensch die Krone und Vollendung, der Gipfel- und Sammelpunkt aller irdischen Schöpfung sein sollte? Ist doch der Mensch der König aller irdischen Geschöpfe, warum bedarf es denn außer seinem Angesichte noch des Angesichts untergeordneter Königsgestalten, des Adlers, des Stiers, des Löwen (also des Königs der Vögel, der Heerden, der Thiere überhaupt, — nach Schmieder)? Antwort darauf gibt uns 1. Mos. 3. Vor dem Sündenfalle war der Mensch, zum Bilde Gottes erschaffen, unbe-

dingt und unbeschränkt der Sammelpunkt geschöpflicher Vollkommenheit, Herrscher und König über die gesammte Thierwelt. Nach dem Sündenfalle ist er aber von dieser Höhe herabgefallen. Die Thierwelt hat zum Theil wenigstens sich frei gemacht von seiner Herrschaft und zu seiner Demüthigung zeigt es sich, daß sie im Gebiete des leiblichen und seelischen Lebens Kräfte und Fähigkeiten besitzt, wie sie dem Menschen in solcher Vollkommenheit nicht zu Gebote stehen. Darum reicht die Menschengestalt allein nicht aus, die geschöpfliche Vollkommenheit der Lebendigen, die den Thron Gottes tragen, zu bezeichnen". — Bei dieser wesentlich anthropologischen, und eben darum ethisch-paränetischen Deutung der Cherubim, mit der sich die Hofmann'sche Bezeichnung derselben als „Sinnbilder der überweltlichen Weltgegenwart Gottes" (Schriftbew. I, S. 179 ꝛc.; 317 ꝛc.) sehr wohl zusammenfaßen läßt (vgl. Kurtz, S. 498), gewinnt besonders die Stelle Ezech. 28, 11—16 ein neues Licht und leichteres Verständnis, wo der König von Tyrus mit seiner durch Thorheit und Uebermuth verscherzten Herrlichkeit als ein Cherub in Eden und auf dem Berge Jehova's wohnend, bezeichnet wird; nicht minder 1. Mos. 3, 24, wo die Bestellung des Cherubs mit flammendem Schwerte vor die Paradiesespforten offenbar den Zweck hat, dem Menschen, welcher „der Cherub der Erde hatte sein sollen, gleichwie der Gottes Thron tragende Cherub Ezech. 1, 5 der Mensch des Himmels ist", die Verfehlung seiner Lebensaufgabe strafend vorzuhalten (Kurtz, S. 499. 500); endlich auch die künstlerische Verwendung der Cherubim in der Cultusstätte des Alten Bundes (2. Mos. 37, 7; 1. Kön. 6, 23—35). Die Cherubim zeigen also dem Menschen in idealem Bilde, was er sein sollte; sie enthüllen ihm seine eigne primitive, verscherzte Gottbildlichkeit nach der ganzen Kraft und Inhaltsfülle ihrer Naturseite, auf daß er an solchem Bilde einerseits erkenne, inwiefern seine leibliche Organisation ein überaus herrliches, eine ganze Fülle von Kräften und Vorzügen in sich schließendes Geschenk der darin abgespiegelten heiligen Liebe Gottes sei (und diese Seite mußte im obigen §. zunächst besonders hervorgehoben werden, da der Gesichtspunkt unserer Betrachtung vorerst immer nur der theologische, noch nicht der anthropologische ist); andererseits aber auch innewerde, wie unendlich viel ihm dermalen daran fehle, daß er ein wahrhaft königlicher, naturbeherrschender Cherub sei (Hebr. 2, 8), wie Noth es ihm also thue, sich Schätze himmlischer Weisheit zu sammeln, um mittelst ihrer auf Steigen, die kein Adler- oder Falkenauge erschaut, kein stolzes Thier des Feldes betreten und kein Löwe beschritten hat (Hiob 28, 7) zu seiner wahren Würde und Ehrenkrone emporzuklimmen.

Anmerkung 3. — Wie an sich selbst klar, und wie aus der folgenden näheren Darlegung noch deutlicher erhellen wird, betreten wir jetzt, wo es sich um Darlegung der am menschlichen Leibesleben ersichtlichen anthropologisch-ethischen oder religiös-ethischen Eigenschaften Gottes (der heiligen Liebe mit ihren näheren Bestimmtheiten: als Heiligkeit, als Gerechtigkeit und als Barmherzigkeit) handelt, das Gebiet der Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Ein näheres Eingehen auf diese in den heiligen Schriften Alten wie Neuen Testaments so bedeutsam und oft hervortretenden

Vorstellungs- und Darstellungsweisen ist ebenso unerläßlich für den Naturtheologen, als es ihm leicht fallen muß, sich in dieselben hineinzuleben und sie in ihrer Berechtigung und tiefen Wahrheit anzuerkennen. Es bedarf eigentlich zur Rechtfertigung anthropomorphischer Anschauungen und Ausdrucksweisen im Allgemeinen nichts Weiteren, als der Hinweisung auf Ps. 94, 9: „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" — und auf Jacobi's unvergleichliches Apophthegm, das diese Stelle so schön und prägnant commentirt: „Theomorphisirend bildete Gott den Menschen, darum anthropomorphisirt der Mensch Gott". Vgl. auch Wolf, Theol. nat. I, §. 217, not., wo auf die Wichtigkeit jenes Psalmworts für richtige Beurtheilung der Anthropomorphismen hingewiesen ist; desgleichen §. 103. 208, not.; Tom. II, §. 164. 165. — Also nicht den mühseligen und spiritualistisch-spitzfindigen Weg der Annahme einer endlosen Menge und Mannichfaltigkeit von Metonymieen, uneigentlichen Ausdrucksweisen, Accommodationen an das Bedürfnis des menschlichen Vorstellungsvermögens u. s. w. braucht man zu betreten — wie zum Theil Glassius in der Phil. Sacra, p. 1116 gethan hat: es bedarf einfach nur der allem ächten, kindlich objectiven Glauben wesentlichen Statuirung und Anerkennung eines realen Princips der Verleiblichung, einer für unsre menschliche Leiblichkeit urbildlichen Natur in Gott; jener übersinnlichen, aber darum nicht unsinnlichen Natur Gottes also, welche Tertullian (gegen Praxeas, C. 7) kühn genug war, als den Körper Gottes zu bezeichnen („Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie" etc), aber nicht ohne den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen dieser göttlichen Natur und ihren Attributen, und zwischen der menschlichen und der geschöpflichen überhaupt gebührend hervorzuheben. So namentlich auch adv. Marc. II, c. 16: „Discerne substantias et suos eis distribue sensus tam diversos, quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas, quam incorruptorios efficit in Deo incorruptibilitas substantiae divinae". — Vgl. dagegen den weit spiritualistischeren Novatian, de trin. c. 6, wo, nachdem das Vorhandensein wirklicher Sinnenorgane an Gott bestritten worden, fortgefahren wird: „Ceterum ipse totus oculus, quia totus videt, et totus auris, quia totus audit, et totus manus, quia totus operatur, et totus pes, quia totus ubique est. Idem enim quicquid illud est, totus aequalis est et totus ubique est. Non enim habet in se diversitatem sui, quicquid est simplex" etc. Eine derartige allzu einseitige und nachdrückliche Betonung der Simplicität Gottes, in Verbindung mit abstracter Fernhaltung aller sinnlichen Begriffe, ja überhaupt aller Bestimmtheiten vom göttlichen Wesen und Leben, muß nothwendig zu einem unlebendigen, starren, abstract geistigen Gottesbegriffe, ja zu Vorstellungen von Got-

tes Wesen führen, worunter dessen Persönlichkeit mehr oder weniger nothleidet, und so hat factisch die ganze mittelalterliche Scholastik, verführt theils durch die Kategorieen der aristotelischen Dialectik, theils durch die Grundsätze der neoplatonisirenden Mystik des Areopagiten, über die in Rede stehenden Gegenstände gedacht und geurtheilt. Aber auch noch bis in die neuere und neueste Zeit hinein hat sich vielfach dieser allzu spiritualistische Gottesbegriff vererbt, und ihm gegenüber wird eine nachdrückliche Geltendmachung der biblischen Anthropomorphismen, wie überhaupt der concret-realistischen theologischen Denkweise der Schrift und der auf ihr fußenden besonneneren Seite der neueren Theosophie (namentlich der Würtemberger), fortwährend etwas ebenso Zeit- als Zweckgemäßes bleiben. Dabei muß freilich beständig und immer wieder von Neuem auf die absolute Transscendenz Gottes und aller von ihm prädicirten menschenartigen Begriffe und Eigenschaften, als welche immer nur übersinnliche Urbilder der ihnen entsprechenden sinnlichen Abbilder sind, hingewiesen und sonach auch hier wieder die via eminentiae und negationis in gehörige Vermittelung mit der via causalitatis und mit bloß analogischem Schlußverfahren gesetzt werden. Es gilt also dem Vorgange des Propheten Jesaja zu folgen, der sich oft in den kühnsten anthropomorphischen Darstellungen Jehova's ergeht, Cap. 40 V. 12 z. B. ihn als colossale Menschengestalt mit den ungeheuersten, Himmel, Erde und Meer umspannenden Händen darstellt (vgl. V. 15–17), gleich darauf (V. 18) aber wieder fragt: „Wem wollt ihr denn Gott nachbilden? Oder was für ein Gleichnis wollt ihr ihm zurichten?" — und diese absolute Unvergleichlichkeit und geistige Transscendenz Gottes überhaupt zu wiederholten Malen hervorhebt: s. V. 28 desselben Capitels: „Gott wird nicht müde noch matt; sein Verstand ist unausforschlich"; Cap. 46, 5, wo Gott fragt: „Nach wem bildet und wem vergleicht ihr mich denn?" u. s. w.

Zehntes Capitel.

Der menschliche Leibesbau als Offenbarungsstätte der Heiligkeit Gottes.

§. 104. Die am menschlichen Leibesbau ersichtliche Heiligkeit Gottes

a) in ihrer physischen Vollkommenheit*).

1) Die göttliche Heiligkeit an sich und im Allgemeinen hat ihr deutlichstes und unmittelbarstes irdisches Spiegelbild an dem ganzen Complex alles dessen, was die menschliche Leibesnatur über die thierische erhebt und ihre Auszeichnung vor den übrigen Erdgeschöpfen überhaupt begründet. Dahin gehört vor allen Dingen der aufrechte Wuchs und Gang des Menschen, dieses Hauptzeugnis für seine himmlische Abkunft und seine Bestimmung zur Naturbeherrschung und -Bewältigung**). Als untergeordnete, begleitende Momente dieses Hauptvorzugs kommen in Betracht die Abwesenheit des Schwanzes, dieses den meisten höheren Thieren, selbst noch den Affen, unentbehrlichen Organs zur Unterstützung der Beine, Hände oder Krallen, das aber für den

*) Wir befolgen bei diesen drei letzten Haupteigenschaften eine andere Art der untergeordneten Eintheilung, indem wir die religiös-ethischen Bestimmtheiten derselben nicht gesondert behandeln, sondern die heilige Bestimmtheit mit zur physischen, die gerechte mit zur logischen und die barmherzige mit zur ethischen Seite ziehen.

**) Schon Ovid, Metam. I, 84 sqq. sagt:
„Pronaque cum spectent animalia caetera terram,
Os homini sublime dedit, coelumque videre
Jussit et erectos ad sidera tollere vultus".

Vgl. Ep. ad Diognet. c. 10; Justin. M. Apol. maj. p. 90 (wo auffallender Weise der aufrechte Wuchs des Menschen in Verbindung mit den ihn kreuzenden Armen und der aus dem Antlitze hervortretenden Nase (!) als Abbild des Kreuzeszeichens — nach Klagel. 4, 20 (!) — gefaßt ist); Clem. Alex. Protr. p. 66 C; Paedag. I, 5, p. 87; III, 7; Cyprian. ad Demetrian. p. 221; Greg. Nyss, de hom. opif. c. 8 etc.

Menschen durch die Vortrefflichkeit seiner Hände völlig überflüßig gemacht ist; sowie andererseits die hohe Stirne, welche den Blick gen Himmel nicht bloß gestattet, sondern sogar empfiehlt und gebietet, und in Verbindung mit dem bedeutungsvollen und wirkungskräftigen Mienenspiele des Angesichts die geistige Herrschaft des Menschen über die Außenwelt symbolisirt (sofern bekanntlich die Höhe der Stirn ein Zeichen reichlich vorhandenen und wohl ausgebildeten Hirnes ist), aber vielfach auch ihre Ausübung vermittelt. Auch die Glätte, und bei der herrschenden, normalen Menschheit die weiße Farbe der menschlichen Haut kommt hinzu: von denen diese, sofern das durchscheinende Blut sie in sanfter und lieblicher Weise röthlich schimmern macht, Hohesl. 5, 10; Klagel. 4, 7, ein besonders starkes Zeugnis für die Zugehörigkeit des Menschen zu dem ablegt, der da heilig und doch die Liebe ist und will, daß auch wir heilig sein und völlige Liebe üben sollen (3. Mos. 19, 2; 5. Mos. 18, 13; Matth. 5, 48 u. s. w.); jene aber durch die Abwesenheit der Haare auf dem größten Theile des Körpers diesen zu bedeutenderer Empfänglichkeit des Gefühles (z. B. für Electrisirung, für den Lebensmagnetismus, für Wärme und Kälte u. s. w.) befähigt und dabei durch den Unterschied zwischen behaarten und unbehaarten Körpertheilen deren verschiedene Ehre und höheren oder niederen Grad der Heiligkeit andeutet (1. Cor. 12, 23; 11, 4—15) und zur verhüllenden Bekleidung des größeren Theiles des Körpers auffordert. Denn ohne den Sündenfall und seine Folgen würde die Schönheit der nackten Leibesgestalt ein völlig ausreichendes, deutlich zu enträthselndes Symbol der gottebenbildlichen Heiligkeit des Menschen gewesen und geblieben sein (1. Mos. 2, 25): die Nothwendigkeit der Bekleidung trat erst für den gefallenen Menschen ein (1. Mos. 3, 7. 21). Würde sie jemals wieder aufhören, — wie es vielleicht nach Hiob 19, 26; Matth. 22, 30 u. s. w. scheinen könnte, — so müßte doch jedenfalls die Entfernung jener „unehrlichsten Glieder", die wir vorzugsweise zu verhüllen haben, damit verbunden gedacht werden (1. Cor. 6, 13; 12, 23). Allein Stellen, wie Matth. 28, 3; Offenb. 4, 4; 6, 11; 7, 9. 13. 14; 19, 8 u. s. w., deuten mit ziemlicher Gewißheit auf eine ewige Dauer jener Nothwendigkeit hin. — Die herrlichste und bedeutsamste Wirkung bringt der Contrast zwischen Haar und haarfreier, glatter

Haut am Kopfe des Menschen hervor, wo das friedliche und dennoch majestätische Hervorleuchten des Angesichtes, dieses unmittelbarsten Symbols und Ausdruckes der Seele (daher פָּנִים im Alten Testament öfters so viel als Person: 2. Mos. 20, 3; 2. Sam. 17, 11; Ps. 42, 12; 43, 5; oder persönliche Gegenwart: 2. Mos. 33, 14; 5. Mos. 4, 37; 1. Kön. 13, 6; Ps. 21, 10; Luc. 9, 53), darauf beruht*). Weshalb die bald segnende, bald strenge Kundgebung des persönlichen Verhaltens Gottes gegenüber den Menschen als dessen Angesicht bezeichnet wird. Das Leuchten des göttlichen Angesichts ist Bezeichnung von dessen gnädigem Wohlwollen 4. Mos. 6, 25; Ps. 4, 7; 31, 17; 44, 4; 67, 2; 80, 4. 8; daher man wohl gar Christum, den unmittelbarsten Abglanz Gottes und die prägnanteste persönliche Kundgebung seines Gnadenwillens (Hebr. 1, 3; Col. 1, 15; 2. Cor. 4, 4. 6) als das persönliche Antlitz Gottes betrachten kann: vgl. Joh. 14, 9; 2. Cor. 3, 18**) Das Schauen des göttlichen Angesichts ist Sinnbild der höchsten Seligkeit in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott: 1. Mos. 32, 30; 4. Mos. 12, 8; Ps. 11, 7; 16, 11; 17, 15; 42, 3; Luc. 1, 19; Matth. 18, 10; 1. Cor. 13, 12; 1. Joh. 3, 2; Offenb. 22, 4. Denn auch bei irdischen Königen sind die „das Angesicht des Königs Schauenden" die Beglücktesten: Jerem.

---

*) Ueber das Haupthaar (dieses ermäßigte und veredelte Nachbild der Mähne des Löwen) und seine Bedeutung als äußeres Zeugnis der vegetativen Lebenskraft des Leibes, wie sie sich aus der Trauersitte des Haarschneidens (Jes. 15, 2; 22, 12; Jerem. 7, 29; 41, 5; Ezech. 5, 1 ff.; Mich. 1, 16 ff.), aus der Reinigung bedeutenden Scheerung der Aussätzigen (3. Mos. 14, 9), der Leviten (4. Mos. 8, 7) u. s. w. und aus dem langen Haarwuchse der gottgeweiheten Nasiräer (4. Mos. 6, 5; Richt. 13, 5; Ps. 132, 8) ergibt, vgl. man Bähr, Symb. II, S. 184 ff. — Besonders bedeutsam ist auch die Versicherung des HErrn, daß alle Haare auf unserem Haupte gezählt seien: Matth. 10, 30; vgl. Luc. 21, 18; Apg. 27, 34; 1. Sam. 14, 45; 2. Sam. 14, 11.

**) So Clem., Paed. I, 7, p. 110; Tertull. adv. Prax. c. 14 (mit Verweisung auf 1. Cor. 11, 3, wonach Gott Christi Haupt, dieser also Gottes Angesicht sei); auch Melito in der Clavis, nach Dursch II, S. 362. — Auch der „Engel des Angesichts" Jes. 63, 9 ist wahrscheinlich kein anderer als Christus: vgl. Mal. 3, 1; 1. Mos. 16, 7; Richt. 6, 22; 13, 21. 22 u. s. w. — Vgl. übrigens auch die kabbalistische Lehre von den drei Angesichtern, d. i. Hypostasen Gottes.

52, 25; 2. Kön. 25, 19; Esth. 1, 14. Vgl. „vor Gottes Angesicht wandeln“ Jes. 38, 3; 2. Chron. 7, 17 ff.; oder: „Gottes Angesicht suchen“ Ps. 24, 6; 27, 8; 105, 4; 2. Sam. 21, 1; 1. Chron. 16, 11; 2. Chron. 7, 14 ff.; auch die „Erquickungszeiten von Gottes Angesichte“, Offenb. 3, 19. Aber es gibt auch eine verderbliche Wirkung des geschauten göttlichen Angesichts, dessen Licht auch zum verzehrenden Feuer werden kann (2. Mos. 19, 21; 33, 20; 1. Mos. 16, 13; Richt. 6, 22; 13, 21. 22; Klagel. 4, 16; 2. Thess. 1, 9) und dessen Härte, d. i. unfreundlich strengen Ausdruck (Ezech. 2, 4; vgl. eherne Stirne: C. 3, 7. 8; Jes. 48, 4; Jerem. 5, 3) es dann zu erweichen oder zu besänftigen gilt (חִלָּה אֶת פְּנֵי יְהוָֹה, 2. Mos. 32, 11; 1. Sam. 13, 12; Jerem. 26, 19; Ps. 119, 58). Vgl. „Gott kehrt (zürnend) sein Antlitz wider Jemanden“ 3. Mos. 17, 10; 20, 3—6; Ps. 34, 17; 1. Petr. 3, 11; Ezech. 14, 8 ff.; „Gottes Angesicht scheuen“ Pred. 8, 12; „vor Gottes Angesichte fliehen“ Ps. 139, 7; aber auch „Jemanden von Gottes Angesichte wegthun“: Jerem. 4, 1; 23, 39; 32, 31; Ps. 51, 13; 2. Chron. 7, 20; 2. Kön. 24, 20; oder „Gott verbirgt sein Angesicht“, zum Zeichen seines Zornes gegen Jemanden: 5. Mos. 31, 17. 18; 32, 20; Jes. 8, 17; 54, 8; 57, 17; 64, 6; Jerem. 18, 17; 33, 5; Ezech. 39, 23. 24; Mich. 3, 4; Ps. 10, 1. 11; 13, 2 ff.; 44, 25; 69, 18 ff. — Schön sagt Clemens von Alexandrien: *οὗ γὰρ πρόσωπον Κυρίου ἐπιβλέπει, εἰρήνη καὶ ἀγαλλίασις· οὗ δὲ ἀπέστραπται, παρείςδυσις γίνεται πονηρίας* *).

2) Die Unendlichkeit in der göttlichen Heiligkeit findet ihr Gegenbild im Inneren des Hauptes, dem Hirne sammt dem von ihm ausgehenden Nervensystem, als Sitz und Stätte der nach Außen gekehrten, auf denkende Durchdringung und Erfaßung des Universums ausgehenden Thätigkeit der Seele. Im Haupte des Menschen, das in seiner globularen oder elliptoidischen Gestalt die Himmelsfeste und die himmlischen Körper im Kleinen abspiegelt, wohnt, gebunden an ein überaus fein construirtes Organ von ebenfalls wesentlich globularer Bildung, der unsichtbare edle Himmelsgast des Menschen, die erkennende und bildende Weisheit seiner

*) Paedag. I, c. 8, p. 117 C.

Seele, das Abbild und der Ausfluß der ewigen Weisheit Gottes und diejenige Seite seines geistigen Wesens, durch welche er so recht eigentlich über die niedere Natur herrscht. Daher die hocherhabene Stellung des Hauptes über allen Gliedmaaßen des Leibes, als Symbol des hoch über allem Irdischen im unendlichen Himmelsraume thronenden Unendlichen*); und nicht minder das eigenthümlich unvermittelte Eingesenktsein der weichen Hirnnerven in die harte Knochenhöhle des Schädels, ohne viel dazwischen liegendes Fleisch, oder auch Blut, gleich als sollte dadurch auf Gottes, des reinen und doch so wirkungskräftigen Geistes, unsichtbares Wohnen in seiner materiellen Welt, auf das Regiertwerden Seines Reiches ohne Fleisch und Blut (1. Cor. 15, 50) hingedeutet werden**). — Daher ist das Haupt das Beste und Köstlichste am menschlichen Leibe (vgl. Matth. 5, 36: das Schwören bei seinem Haupte); es kann für die ganze Person des Menschen gesetzt werden, 1. Sam. 28, 2; 2. Kön. 2, 3; bezeichnet das Höchste, im Gegensatze zum Schwanze als dem Sinnbild des Niedrigsten (5. Mos. 28, 13. 44; Jes. 9, 14; 19, 15); den Anfang einer Sache (1. Mos. 2, 10; 2. Mos. 12, 2 ff.); den Gipfel oder höchsten Punkt eines Ortes (1. Mos. 28, 12. 18; 47, 31; 2. Sam. 15, 32 ff.) und die Herrschaft (4. Mos. 14, 4; 36, 1; 5. Mos. 1, 13. 15; Richt. 10, 18). Vgl. „Jemanden das Haupt erhöhen" (1.

---

*) Lactanz, de opif. Dei, c. 8: „Ejus prope divina mens in summo capite collocata, tamquam in arce sublimis speculatur omnia et contuetur. Hanc ejus aulam non obductam porrectamque formavit, ut in mutis animalibus, sed orbi et globo similem, quod omnis rotunditas perfectae rationis est et figurae. Eo igitur mens et ignis ille divinus tamquam coelo tegitur" etc. — Vgl. übrigens auch Beck, Seelenlehre, S. 21; Lange, Pos. Dogm. S. 287. 288.

**) Vgl. Menzel, III, S. 54: „Das Geistigste und das Stofflichste berühren sich hier fast ohne Vermittelung, das Organ der Seele und des unsterblichen Geistes mit dem harten Gebeine". — Ueber die einzelnen Hauptabtheilungen des Hirnes als Sitze der einzelnen Hauptseelenthätigkeiten (das Vorderhirn oder die großen Hemisphären als Organ der Intelligenz; das Mittelhirn oder die Vierhügel als Sitz der Gefühle und das kleine oder Hinterhirn als Sitz der Triebe oder Begehrungen) vgl. man namentlich Carus, Symbolik der menschlichen Gestalt, S. 128 u. s. w.; auch Schubert, Gesch. d. Seele, S. 167 ff.; und Fischer, Philos. d. Natur, S. 300 u. s. w., bes. 304. 319 ꝛc.

Mos. 40, 13. 19; Ps. 3, 4; 27, 6; auch Klagel. 1, 5); „das Haupt erheben“ als Sinnbild des Muthes (Sach. 2, 4; Ps. 83, 3; 110, 7; Hiob 10, 15; Nehem. 9, 17; Luc. 21, 28); „Jemanden zum Haupte über etwas machen“ (Richt. 11, 8. 9; 1. Sam. 15, 17; 2. Sam. 22, 44; Hos. 1, 11). So ist Gott erhöhet zum Haupte über Alles 1. Chron. 29, 11; ebenso aber auch Christus Eph. 1, 23, dessen Haupt wiederum Gott ist 1. Cor. 11, 3; 3, 23. So ist Israel „das Haupt unter den Heiden“ Jerem. 31, 7; aber nur sofern es Jerusalem nicht vergißt, sondern zum Haupte seiner Freuden erhebt Ps. 137, 6. — Das Haupt beschirmen ist so viel als das Köstlichste am Menschen, ja den ganzen Menschen beschirmen Ps. 140, 8; 1. Sam. 28, 2; vgl. Matth. 10, 30; Luc. 12, 7; 21, 18. Vgl. hingegen: „das Haupt zerschmeißen“ als Sinnbild totalen Untergangs Jerem. 2, 16; Hab. 3, 13; Ps. 68, 22; 74, 14; 110, 6; Sir. 36, 12; oder „Jemanden sein sündiges Thun auf den Kopf legen“: Ezech. 9, 10; 11, 21; 16, 43; 17, 19; 22, 31; Ps. 7, 17; 2. Sam. 1, 16 (dein Blut sei über deinem Haupte); oder auch: „Jemanden auf den Backen schlagen“ (Mich. 4, 14; Klagel. 3, 30; 1. Kön. 22, 24; Ps. 3, 8; Hiob 16, 10; Matth. 5, 39; Joh. 18, 22 u. s. w.) — wo das Haupt, sonst Sitz höchster Ehre, zur Stätte der Schande und Strafe wird. — So ist insbesondere die Stirne zwar die Stätte, wo die Hauptfreude des Menschen strahlt und die deshalb mit Kronen, den Symbolen der Ehre und Herrschaft, geschmückt wird (Hiob 19, 9; Jes. 35, 10; 51, 11; vgl. das hohepriesterliche Stirndiadem oder Ziz: 2. Mos. 28, 36; 39, 30 u. s. w.), an welcher auch das freie und freudige Bekenntnis der Zugehörigkeit zum HErrn zu lesen steht (Ezech. 9, 4; Offenb. 7, 3; 14, 1. 3; 20, 4; 22, 4; vgl. schon die israelitischen Totaphoth oder Denkzettel, auf die vielleicht Luc. 10, 26 anspielt): sie kann aber auch als eherne und harte Stirne (Jes. 48, 4; Jerem. 5, 3; Ezech. 2, 4), oder gar als freche Hurenstirne (Jerem. 3, 3) die vornehmste Erweisungsstätte der Schande werden (Ps. 44, 16; 69, 8; 83, 17 verglichen mit Offenb. 13, 16; 17, 5; 19, 20: dem Maalzeichen des Thieres auf den Stirnen der Gottlosen).

3) Als machtvolle characterisirt sich die anthropologisch geoffenbarte Heiligkeit Gottes in dem aufrechtgestellten, geraden,

starken und doch unendlich gelenken Knochengerüste des Menschen, als dem Repräsentanten der mineralischen Natur innerhalb des menschlichen Mikrokosmos; sowie in der Festigkeit, Dichtigkeit und Spannkraft der das Skelett umschließenden Muskeln, die sammt den sie durchziehenden Sehnen und den sie umschließenden Haut- und Haartheilen das Gegenbild der vegetabilischen Natur unsrer Erdschöpfung ausmachen. Ersichtlich ist diese Macht vor allem in der kraftvollen Statur des Rumpfs oder Körpers im engeren Sinne, dessen beide Hauptabtheilungen: Brust und Bauch (beim Menschen durch die Taille zwar deutlicher auch äußerlich geschieden, als bei den höheren Thieren, aber doch bei Weitem nicht so scharf, als bei den Insecten), zusammen mit dem Haupte, die grundlegende Dreitheilung der menschlichen Leiblichkeit, entsprechend der psychischen Trias des Gemüthslebens, Begehrungsvermögens und der Intelligenz (des *θυμικόν, ἐπιθυμητικόν* und *νοερόν*) darstellen*). — Von einem Bauche Gottes redet die Schrift nur voraussetzungsweise, da wo sie seiner Eingeweide (Rachamim, *σπλάγχνα*), dieses Sitzes seiner Erbarmungen, gedenkt. Dagegen wird sein Busen Ps. 74, 11; Jes. 40, 11; Joh. 1, 18 als Stätte seines innerlichen Liebelebens erwähnt, — entsprechend dem, daß dieser Behälter des Herzens auch bei Menschen Sitz affectvoller Liebe, z. B. zur Gattin ist: 5. Mos. 13, 6; 28, 56 (vgl. Abrahams Busen Luc. 16, 22); desgleichen sein Rücken in der Redensart: „du wirfst alle meine Sünde hinter deinen Rücken" Jes. 38, 17 (wofür Ezech. 23, 35; Ps. 50, 17; Nehem. 9, 26 u. s. w. zu vergleichen); vielleicht auch Jerem. 18, 17 und 2. Mos. 33, 23; — und seine Schulter als Sitz seiner Herrscherwürde (Jes. 9, 5), wie die Schulter überhaupt Symbol der Lasten, aber auch Ehre tragenden Manneskraft ist (Jes. 22, 22; 2. Mos. 28, 29; vgl. Jes. 10, 27; Sir. 6, 26; Joh. 19, 17 ff.). — Häufiger wird von Jehovas Arm, als dem Hauptsymbol seiner Machtoffenbarung und Kraftwirksamkeit, geredet. Mit seinem „großen Arm" befreite er Israel aus Aegypten (2. Mos. 15, 16; Ps. 79, 11; 89, 11. 14), donnert und blitzet er (Hiob 40, 4; Jes. 30, 30),

---

*) Fischer a. a. O. S. 296 u. s. w. hält mit Recht an dieser alten platonischen Dreitheilung, ihrem wesentlichen Gehalte nach wenigstens, fest.

schuf er einst Himmel und Erde (Jerem. 27, 5; 32, 17) und erweist er sich überhaupt als kraftvollen Herrscher der Welt (Jes. 30, 30; 40, 10; 48, 14; 51, 59; 52, 10; 53, 1; 59, 16; 62, 8; 63, 5; Ps. 44, 4; Weish. 5, 17; 11, 22; 16, 16; Luc. 1, 51 ff.). Vgl. die Verbindung: „durch mächtige Hand und ausgereckten Arm" (5. Mos. 4, 34; 5, 15; 7, 19; 9, 29; 11, 2; 26, 8; Ps. 136, 12). Der Arm mit der vorzüglichen Gelenkigkeit und Festigkeit seiner Knochen, sowie mit der Stärke und Schnellkraft seiner Muskeln ist überhaupt Sinnbild der ihrer selbst gewißen Kraft und Sicherheit des Menschen (Ezech. 31, 17; Hiob 35, 9 ff.). „Jemandes Arm zerbrechen" ist so viel als seine Macht vernichten (1. Sam. 2, 31; Ps. 10, 15; 37, 17; Hiob 22, 9; 38, 15; Jerem 48, 25; Ezech. 30, 21—24; vgl. Sach. 11, 17). Ebendarum darf nicht Fleisch des Menschen Arm sein (Jerem. 17, 5. 7; Ps. 78, 39), sondern der HErr muß der schützende Arm seiner Frommen sein (Jes. 33, 2; 2. Chron. 32, 8; vgl. Jes. 31, 3), oder auch Christus, den man nach Jes. 51, 9; 53, 1 als den persönlichen Arm Gottes, mit Kraft ausgerüstet, betrachten darf.

4) Dagegen symbolisiren die Allgegenwart des überall nahen und allenthalben wirksamen Gottes die äußeren motorischen Gliedmaaßen des Menschenkörpers. — Die Hände vor Allem, dieses herrliche, in sich selbst wieder so reich gegliederte „Organ des aus dem Leibe heraustretenden Geistes", sind das vielseitigst zutreffende Sinnbild der operativen Omnipräsenz Gottes in ihrer anthropologisch-ethischen Bestimmtheit. Gilt es, dieselbe mehr nach der Seite ihrer Macht zu betonen, so wird von einer Faust Gottes geredet (Jes. 40, 12: „Wer mißet die Waßer mit der Faust und faßet den Himmel mit der Spanne" u. s. w. vgl. Spr. 30, 4); zur Hervorhebung des geistigen Characters ihrer Schöpfungen aber dient die Namhaftmachung der Finger Gottes (Ps. 8, 4; 2. Mos. 8, 19; 31, 18; Dan. 5, 5 u. s. w.). Im N. Testament ist der Finger Gottes einmal Symbol seines wirkenden und sich bezeugenden Geistes (Luc. 11, 20 verglichen mit Matth. 12, 28; so auch Barnab. Cap. 14). Sonst kommt nur die Hand (oder die Hände) Gottes zur Sprache und zwar in einer fast unübersehbaren Fülle und Mannichfaltigkeit von Redensarten. Wie die Hand überhaupt Organ und Symbol alles Arbeitens,

sittlichen Handelns und Schaffens des Menschen ist, also des *Gebens* und *Nehmens* (Sir. 4, 36; Matth. 6, 3), des *Guthandelns* (Reinheit der Hände: Ps. 18, 21. 25; Hiob 9, 30; 17, 9; 22, 30; Jacob. 4, 8; Unschuld der Hände: Ps. 24, 4; 26, 6; 73, 13; Sir. 38, 10; Matth. 27, 24) und des *Frevelns* und *Unrechtthuns* (Ps. 7, 4; 58, 3; Hiob 16, 17; 31, 7; Jon. 3, 8; Offenb. 19, 2); des *Schwörens* (2. Mos. 6, 8; 5. Mos. 32, 40; Ps. 106, 26; Ezech. 20, 5. 6; 36, 7), des *Betens* (Ps. 28, 2; 68, 32; 141, 2; 1. Tim. 2, 8) und des *Segnens* (Matth. 19, 13—15; Luc. 24, 50; Apg. 6, 6; 13, 3; 14, 23; 1. Tim. 4, 14; 5, 22; 2. Tim. 1, 6); des *Angreifens* (Hand an Jemand legen: 1. Sam. 24, 7. 11; 26, 9; 2. Sam. 1, 14; Ps. 105, 15; Ezech. 39, 21) und des *Beschützens* und *Bewachens* (2. Mos. 33, 22; Pred. 12, 3): so ist sie bei Gott oft geradezu so viel als Macht, *Machtbeweis* (2. Mos. 3, 20; 14, 31; 4. Mos. 11, 23; Ps. 78, 42; Hiob 27, 11; Jes. 41, 20; Jerem. 15, 17; 16, 21; 32, 4; 34, 3), der Sitz der göttlichen Kraft und Macht (2. Chron. 20, 6), — besonders wenn Gott sie *schützend* und beschattend über den Seinen hält (2. Mos. 33, 22; 5. Mos. 33, 3; Jes. 25, 10; 49, 2; 51, 16; 62, 3; Weish. 19, 8), oder sie drohend und gebietend *erhebt**) (Ps. 10, 12; 106, 26; Ezech. 20, 5. 6. 15 ff.; 36, 7; 47, 14; Sir. 48, 20), oder *regt* und *schwingt* (הֵנִיף, Jes. 10, 32; 19, 16; 31, 3; 49, 22; Sach. 2, 13; vgl. Hiob 31, 21; 19, 21), oder *aussendet* (שָׁלַח, Ps. 138, 7; 144, 7; Hiob 1, 11; 2, 5; 30, 24), oder *ausstreckt* (2. Mos. 6, 6; 7, 5; Jes. 5, 25; 9, 12; 10, 4; 14, 26. 27; Jerem. 6, 12; 15, 6 ff.; Judith 9, 9; Apg.

*) Die *erhöhte* Hand Gottes ist die Macht und Kraft beweisende (Jes. 26, 11; Ps. 118, 16; Hiob 38, 15), wie auch bei Menschen die hoch erhobene Hand eine gesteigerte Wirksamkeit bezeichnet, sei es im *bösen* Sinne, wie bei den „Sünden mit erhobener Hand", d. h. den vorsätzlichen Sünden (2. Mos. 14, 8; 4. Mos. 15, 30; s. *Knobel* zu der ersteren Stelle); sei es im guten, wie bei Mosis aufgehobenen Händen in der Amalekiterschlacht (2. Mos. 17, 11 2c.). Das Gegentheil bezeichnet die schlaff herabhangende Hand des Kraftlosen und Verzagten (Hiob 4, 3; Jes. 13, 7; 35, 3; Jerem. 6, 24; 47, 3; 50, 43; Hebr. 12, 12), oder die *wankende* Hand des Verarmenden (3. Mos. 25, 35).

4, 30; Röm. 10, 21), oder über Einen kommen läßt (Ezech. 1, 3; 3, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1; 33, 22; Apg. 13, 11). „In Gottes Hand sein" ist also s. v. a. unter seinem starken Schutze stehen (Ps. 31, 6; 144, 7; Joh. 10, 29; Luc. 23, 46; Apg. 4, 30; vgl. 1. Petr. 5, 6: sich unter Gottes gewaltige Hand demüthigen): schrecklich dagegen ist es, in seine Hände zu fallen (Hebr. 10, 31; 2. Sam. 24, 14; Sir. 2, 22) und unmöglich ist's, seiner Hand zu entfliehen (Weish. 16, 15; Tob. 13, 2). Vgl. auch den Ausdruck: „Gottes Hand liegt schwer auf einem Menschen oder auf einem ganzen Volke" (1. Sam. 5, 6. 7. 11; 2. Mos. 9, 13; 5. Mos. 2, 15; Jes. 43, 13; Ps. 32, 4), und hinwiederum: „Jehova wendet seine Hand" Ezech. 20, 22. — Das Werk der Hände Gottes ist Himmel und Erde, die ganze Schöpfung (Ps. 19, 2; 28, 5; 92, 5; 95, 5; 102, 26; 111, 7; 143, 5; Jes. 5, 12), insbesondere Israel (Jes. 60, 21), oder die Menschen überhaupt (Ps. 128, 8; Hiob 14, 15; 34, 19; vgl. 10, 3. 8; Ps. 119, 73). — Wie die Hand zuweilen geradezu und schlechtweg für Person steht (Mich. 5, 8; Ps. 21, 9; Luc. 22, 21), namentlich in Redensarten wie „Jemandes Hand stärken", für „trösten, stärken" überhaupt (Jes. 41, 13; Ezech. 13, 22; 30, 25; 1. Sam. 23, 16; Nehem. 6, 9), oder „seine Hand wenden" für „sich zur Flucht wenden" (2. Kön. 9, 23; 2. Chron. 18, 33): so bedeutet die Hand Gottes nicht selten den sich offenbarenden persönlichen Gott selber (Jerem. 15, 17; 2. Chron. 30, 12; vgl. Bar. 3, 5, wo Gottes Hand und Name, mit Apg. 4, 28, wo die Hand und der Wille Gottes parallel stehen). Ja man kann den Sohn Gottes, das eigentliche Offenbarungsprincip desselben, als seine Hand bezeichnen*), zumal mit Beziehung auf Stellen, wie Joh. 3, 35; 13, 3; 10, 28. 29; Offenb. 1, 16. 20; 2, 1 u. s. w. aus welchen hervorgeht, daß die Macht der Hände Christi ebenso weit

*) So that bekanntlich besonders gerne Schwenkfeld. — Vgl. aber auch schon Irenäus, adv. haer. V, 5, p. 400; 15, p. 423; 16, p. 424. Derselbe nennt Buch IV praefat. u. cap. 37; B. V, c. 1. 6. 28 den Sohn und den hl. Geist die Hände Gottes, durch welche er Adam geschaffen und zu welchen er damals gesprochen: Laßet uns Menschen machen u. s. w. — Auch Melito in der Clavis bezeichnete Christum als die Hand Gottes, mit Bezugnahme auf 5. Mos. 32, 40. S. Dursch, S. 368.

reicht, als diejenige der Hände Gottes, ja daß beide identisch sind. — Wie die rechte Seite des menschlichen Körpers überhaupt als die bevorzugte erscheint (3. Mos. 8, 23; 1. Kön. 2, 19; Ps. 109, 31; 121, 5; Matth. 5, 29. 30) und die rechte Hand überall die vorzugsweise macht- und kraftvolle ist (1. Mos. 48, 14; Hiob 40, 14 u. s. w.), so auch bei Gott (2. Mos. 15, 6. 12; 5. Mos. 33, 2; Ps. 16, 11; 17, 7; 18, 36; 20, 7; 21, 9; 118, 15; Jes. 41, 10; 62, 8; Hab. 2, 16; Klagel. 2, 3. 4). Daher Christus durch die Rechte Gottes (Apg. 2, 33; 5, 31) und zu seiner Rechten erhöhet ist, als zur Stätte seiner mit dem Vater gemeinschaftlichen Weltherrschaft (Ps. 110, 1; Matth. 22, 44; 26, 64; Apg. 2, 34; 7, 35. 36; Röm. 8, 34; Col. 3, 1; Hebr. 1, 4; 8, 1). — Die Füße symbolisiren die göttliche Allgegenwart überwiegend nach ihrer substantiellen oder lokalen Seite, mithin als Bewegung, und zwar als Bewegung des Nahens zu einem Orte. Hand und Fuß finden sich zur vollständigen Bezeichnung der Bewegung und Thätigkeit des Menschen zusammengestellt 3. Mos. 8, 23; 14, 14 (wo noch das Ohr als drittes Moment hinzukommt) und Ps. 36, 12. — Oft bezeichnen die Füße eines Menschen diesen selbst, sofern er in thätiger Bewegung von einem Orte zum andern begriffen ist (Ps. 122, 2; Spr. 1, 16; 6, 18; Hiob 31, 5; 1. Kön. 14, 6; 2. Kön. 6, 32; Jes. 52, 7; 59, 7; Nah. 2, 1; Röm. 3, 15; Apg. 5, 9). — Gottes Füße deuten auf sein Nahen in Sturm und Wetter, unter großen Zeichen: Ps. 18, 10; Nah. 1, 3; Sach. 14, 4. Vgl. Ps. 77, 20: „Dein Weg war in großen Waßern und doch erkannte man deine Fußstapfen nicht"; und die übrigen Erwähnungen von Gottes Fußstapfen: Ps. 65, 12; 74, 3; aber auch das schreckliche Zertretenwerden seiner Feinde unter seinen Füßen: Klagel. 3, 34; Hab. 3, 12; (vgl. Röm. 16, 20). Die Erde ist Gottes Fußschemel Jes. 66, 1; Matth. 5, 35; Er tritt auf die Höhen der Berge Am. 4, 13; Mich. 1, 3; Hiob 9, 8; Er wandelt ewige Pfade (Hab. 3, 6), kommt aber auch zu seinen Frommen (2. Mos. 20, 24; Joh. 14, 23), wandelt inmitten seines Volkes (3. Mos. 26, 12; 5. Mos. 23, 14; 2. Cor. 6, 16), oder vor ihm her (5. Mos. 31, 3—8), oder an den Menschen vorüber (2. Mos. 12, 12 ff.; Ezech. 16, 8; Am. 7, 8; Mich. 7, 8). Aber er macht sich auch auf aus

seiner Himmelswohnung im Zorne, um die Sünder heimzusuchen (1. Mos. 3, 8; 11, 7; 18, 21; Ps. 9, 20; 10, 12; 68, 2; 2. Chron. 6, 41; Jes. 64, 1; Sach. 2, 17; Weish. 18, 15) und wandelt seinem Volke entgegen im Grimm (3. Mos. 26, 24. 28), um zu treten die Kelter des Zornes (Jes. 63, 3; Klagel. 1, 15). Vgl. auch die messingglänzenden Füße Christi Offenb. 1, 15 (Dan. 10, 6). —

§. 105. b) in ihrer intellectuellen Vollkommenheit.

Wie die logisch-ästhetische Wesensseite Gottes im Makrokosmos ihre symbolische Versichtbarung vorzugsweise an der himmlischen und irdischen Lichtwelt hat: so in der mikrokosmischen Leibesnatur des Menschen, als dem Ebenbilde des heiligen Gottes, an deren Sinnenorganisation, und zwar speciell an den vier Sinneswerkzeugen des Kopfes, dem Augen- und Ohrenpaare, der Nase und dem Munde, in denen wir Bilder der göttlichen Lichtherrlichkeit, Allwißenheit, Gerechtigkeit und Weisheit zu erkennen haben, während der diese vier Kopfsinne unterstützende, hauptsächlich in den Fingern sich äußernde Tastsinn, gleich dem Organe, an welches er vorzugsweise gebunden erscheint, der göttlichen Allgegenwart entspricht und daher hier keiner eigenen Besprechung mehr bedarf*). Wir haben es daher hier nur mit jenen 4 Sinnesfunctionen zu thun, denen die 7 Fenster oder Pforten des Kopfes (die je 2 Augen- und Ohrenhöhlen, die 2 Nasenlöcher und der Mund),

*) Schubert, Gesch. d. Seele, S. 207 ꝛc. faßt, gewiß richtig, das Gefühl als chaotischen Anfangspunkt, von welchem die 4 eigentlichen Sinne erst ihren Ausgang nehmen, als niedersten Sinn, der „durch Bau und äußere Anordnung in einem ähnlichen Verhältnisse zu den Sinnen des Hauptes stehe, wie die zur Wurzel gewordene, in der Erde verborgene Endigung eines Gewächses zu seiner oberen, mit Blättern und Blüthen bekleideten Ausbreitung in Aeste und Zweige" (S. 231). — Aehnlich Lange, Pos. Dogm. S. 269: „Das Gefühl als Tastsinn ist der allumfaßendste Grundstock der Sinne, der mit den 4 Sinnen in einer allgemeinen latenten Kraft der Wahrnehmung der Welt zusammenfließt und als dessen polarer Gegensatz das allgemeine Selbstgefühl des Lebens erscheint, wie es eben gemäß seiner Allgemeinheit die Schönheit nur in der Form des dunkelsten Reizes erkennt". —

als Canäle und Communicationswege zwischen ihrem inneren Centralorgane, dem Gehirne, und zwischen der äußeren Welt dienen, und welche sich zu jenem verborgenen Beherrscher und Urquell all ihres Lebens und Thuns ebenso verhalten, wie der alles vernehmende und erleuchtende göttliche Logos, dieser persönliche Inbegriff der ästhetischen Eigenschaften Gottes, zu seinem unsichtbaren Vater und Haupte*). — Uebrigens muß hier daran erinnert werden, daß unsere Beziehung gewißer Naturwesen und -Sphären auf gewiße sich darin spiegelnde göttliche Attribute stets nur eine relativ gemeinte ist, wir also weit davon entfernt sind, mit unserer Auffaßung des Gesichtssinnes als Spiegelbilds der Lichtherrlichkeit (innerhalb der Sphäre der Heiligkeit), des Gehörsinns als Abbilds der Allwißenheit u. s. w. ausschließliche und unbedingte Aussagen thun zu wollen. Aber die vollständige und allseitige relative Wahrheit unsrer Parallelisirung hoffen wir durch die folgende Darlegung genügend ins Licht setzen zu können**).

5) Als mikrokosmisches Abbild der Sonne und Gestirne; als Leuchte des Leibes, durch deren Verlöschen der ganze Leib finster wird (Matth. 6, 23); als selbstständigstes Organ und höchster Sinn des ganzen Körpers ist das Auge beßer als irgend ein anderer Theil unsrer Leiblichkeit zur symbolischen Repräsentation der Herrlichkeit Gottes innerhalb der Sphäre derselben geeignet. Seine Kraft reicht auch am weitesten und zeigt das größte plastische Vermögen, sowohl innerlich durch treue leibliche und seelische Spie-

*) Die Siebenzahl der Oeffnungen (Pforten) des Kopfes hebt schon die Kabbala (Jezirah, C. 4) hervor. Vgl. auch Clemens, Strom. VI, p. 685 D.

**) Mit unserer Deutung und Characteristik der 5 Sinne stimmt der Sache nach, was Lange Pos. Dogm. S. 341 bemerkt: „In dem Tastsinne (dem sinnlichen Abdruck des Verstandes) orientirt sich der Mensch, um seine Stellung in der Welt einzunehmen. Durch den Geschmack und Geruch gleicht er sich aus mit dem lebenfördernden und lebenwidrigen Wesen. Im Gesicht und Gehör nimmt er das Universum nach seinen äußeren Erscheinungen und inneren Stimmungen in sich auf". — Zu allgemein und unbestimmt Brockes:

„Durchs Ohr liest unser Geist die Chiffern seiner Macht;
Durchs Auge fühlen wir die Strahlen seiner Pracht;
Die Zunge spürt die Kraft der göttlich süßen Triebe (?);
Man schmecket im Geruch den Balsam seiner Liebe (?)".

gelung der erblickten Gegenstände, als äußerlich durch die geistige Herrschaft, welche das aus ihm strahlende Feuer über Thiere und Menschen ausübt. In beiden Beziehungen muß das Ohr beträchtlich hinter ihm zurückstehen, bringt aber um so tiefer ins Innere der Erkenntnisobjecte ein und offenbart sich durch dieses sein überwiegend receptives, aber dennoch unendlich intelligentes und tiefsinniges Verhalten*) als relatives Abbild der Allwißenheit, d. h. der nach Innen gekehrten, ihre Lichtwirkung verinnerlichenden Herrlichkeit. Man vergleiche nur die vom Ohre vernommenen musikalischen Töne oder Farben mit den unseren Augen allein vernehmbaren äußeren Farben der Dinge, die in dem Organe des unsichtbaren Allwißenden wahrscheinlich eine ähnliche Wirkung hervorbringen, wie die tonischen Farben in unserem Gehörsinne. — Entsprechend dem zugleich spontanen und plastischen Character seiner Thätigkeit erscheint nun das Auge in seiner anthropomorphischen Uebertragung auf Gott nicht bloß als Symbol seiner Allwißenheit, oder als unsichtbar-übersinnliches Organ seines Sehens aller Dinge (2. Chron. 16, 9; Hiob 34, 21; Ps. 11, 4 — an letzterer Stelle in Verbindung mit den Augenliedern, deren hier synecdochisch ausdrückliche Erwähnung gethan ist): sondern viel öfter noch seiner activ segnenden Gnade. So in den Ausdrücken: Gottes Augen sehen auf sein Land (5. Mos. 11, 12; 1. Kön. 9, 3; Esr. 5, 5), oder auf sein Haus (1. Kön. 8, 29. 52; Sach. 12, 4; Dan. 9, 18; 2. Chron. 6, 40), oder auf die Gottesfürchtigen (Ps. 33, 18; 34, 16; 139, 16; Sir. 15, 20; 34, 19). Vgl. Hiob 36, 7: Er wendet seine Augen nicht ab von dem Gerechten; auch Ps. 31, 23: „Ich bin von deinen Augen verstoßen"; und die häufige Bitte: „Schaue vom Himmel", d. i. sei gnädig (5. Mos. 26, 15; Ps. 80, 15; 102, 20; Jes. 63, 15; Klagel. 3, 50); auch: „Gott verhüllt seine Augen", aus Ungnade nämlich (Jes. 1, 15). Vgl. 3. Mos. 20, 4; Spr. 28, 27; Jes. 33, 15, wo dieses Verhüllen der Augen menschliche Hartherzigkeit und Unbarmherzigkeit bedeutet, wie sonst Blindheit der

*) Vgl. Beck, Seelenl. S. 23, wo sehr treffend bemerkt ist, im Gesichtssinne wirke vorzugsweise „die seelische Selbstthätigkeit mit innerer Plastik in ihrer Lichtkraft"; im Gehör aber „die seelische Empfänglichkeit mit tonischer Biegsamkeit ihrer Odemkraft".

Augen, z. B. in Folge von Bestechung durch Geschenke (2. Mos. 23, 8; 5. Mos. 17, 19; Sir. 20, 31). „Aus Gottes Augen weg" ist geradezu so viel als „aus der Wirklichkeit fort": Jes. 1, 16; 65, 16; Hos. 13, 14. — Parallel mit jener Bedeutung des Auges als Sinnbilds freundlich herabstrahlender Gnade geht das schon früher besprochene Bild vom Leuchten des Angesichts. Vgl. namentlich Spr. 15, 30, wo das „Licht der Augen" so viel als freundliche Gesinnung bedeutet, mit Spr. 16, 15, wo das „Licht des Angesichts" in diesem Sinne steht. Am stärksten tritt diese Beziehung der Augen auf Wohlwollen und Liebeserweisung hervor in der Redensart vom Augapfel als Bezeichnung des Theuersten, das man am sorgfältigsten schützt (Spr. 7, 2; Klagel. 2, 18). So ist das fromme Israel Gottes Augapfel: 5. Mos. 32, 10; Sach. 2, 8; so jeder Gerechte und Fromme: Ps. 17, 8; Sir. 17, 18. — Aber Gottes Augen, die Augen seiner Majestät (Jes. 3, 8), die da tausendmal heller leuchter als die Sonne (Sir. 23, 25. 26), sind auch reine Augen, d. h. heilige, die nichts Böses ertragen können Hab. 1, 13. Ihr Offenstehen über den Menschen kann daher auch Heimsuchung mit ernsten Strafgerichten andeuten (Hiob 7, 8. 19; 14, 3; Ps. 14, 2; 33, 13; 66, 7; Spr. 15, 3; Jerem. 16, 17; 32, 19; Am. 9, 3. 4; Sach. 9, 1; Apg. 4, 29), oder gewaltige Machtwirkung überhaupt (Ps. 104, 32: „Er schauet die Erde an, so bebet sie"; vgl. 2. Mos. 14, 24; 1. Chron. 12, 17 u. s. w.). Man denke an die „Augen wie Feuerflammen", die der erhöhte Gottessohn hat (Offenb. 1, 14; vgl. Dan. 10, 6). Object der strafenden und verzehrenden Wirkung dieses göttlichen Feuerblicks werden nun besonders die bösen Augen der Menschen sein (Spr. 28, 22; Matth. 6, 23; 20, 15; Sir. 31, 14) oder die spöttisch und schadenfroh zwinkernden (Ps. 35, 19; Spr. 6, 13; 10, 10; 16, 30; Sir. 27, 25), oder die hohen Augen als Zeichen übermüthig stolzer Gesinnung (Jes. 2, 11; 5, 15; 10, 12; 2. Kön. 19, 22; Ps. 28, 28; 131, 1; Spr. 6, 17; 21, 4; 30, 13). Doch gibt es auch ein hoffendes, vertrauensvolles, betendes Erheben der Augen (Ps. 121, 1; 123, 1; Joh. 17, 1), und wo dieß eintritt, da verschont das Auge Gottes, d. h. es hat Mitleid (Ezech. 5, 11; 7, 4. 9; 8, 18; 9, 10; 20, 17; vgl. 5. Mos. 13, 8; Jes. 13, 17 u. s. w.); da spendet es

wahre Erleuchtung der Augen der Menschen (Spr. 29, 13; Esr. 9, 8; Eph. 1, 18; 3, 9 u. s. w.) und öffnet ihnen die Augen, daß sie schauen die Wunder an seinem Gesetze (Ps. 119, 18; 2. Kön. 6, 17; Spr. 20, 12; Apg. 9, 18). —

6) Das Ohr dagegen ist das geeignetere Symbol der auch das Dunkele durchdringenden und die innersten Winkel der Herzen erforschenden Allwißenheit Gottes in ihrer Bezogenheit auf die religiös-ethische Sphäre, oder als heiliger Allwißenheit. Denn wie bei Menschen geöffnete Ohren (Jes. 50, 4. 5; 2. Sam. 7, 27; 1. Chron. 17, 25; Hiob 36, 10. 15), oder hörende Ohren (Spr. 15, 31; 20, 12; 25, 12; Bar. 2, 31; vgl. das Neutestamentliche ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω Matth. 11, 15; 13, 9. 43; Offenb. 2, 7 u. s. w.), oder gar ein durchbohrtes Ohr (Ps. 40, 7) Symbole des rechten religiösen Verhaltens, des rechten Gehorsams des Herzens sind (vgl. Salomo's Bitte um ein hörendes Herz 1. Kön. 3, 9 und die häufige bedeutsame Zusammenstellung von Ohr und Herz in diesem Sinne: Spr. 2, 2; 4, 20; 22, 17; 23, 12; Bar. 2, 31): so bedeuten bei Gott „aufmerksame Ohren" (Ps. 130, 2; Nehem. 1, 6. 11; vgl. Ps. 10, 17; 66, 17; Jes. 5, 9; 37, 29; 59, 1; Ezech. 8, 18; 1. Sam. 8, 21; 2. Sam. 22, 7), daß er den Seinen gnädig segnendes, wohlgefälliges Erkennen zuwendet, kurz, daß er ihre Bitten erhört (1. Mos. 16, 11; 2. Kön. 20, 5; Ps. 4, 4; 5, 2; 116, 2; Jes. 65, 24; 1. Joh. 5, 14). Daher die so häufige Bitte: „Neige deine Ohren" (Ps. 17, 6; 31, 3; 71, 2; 86, 1; 88, 3; 102, 3; 2. Kön. 19, 16; 2. Chron. 6, 40; 7, 15; Bar. 2, 16. 17; vgl. dieselbe Bitte an Menschen gerichtet: Jes. 55, 3; Jerem. 7, 24. 26; 17, 23; Ps. 45, 11; Spr. 4, 20 u. s. w.). Und wie hinwiederum bei Menschen verschloßene Ohren (Jes. 48, 8), oder taube (Jes. 29, 18; 42, 18. 19), oder dicke und verstockte (Jes. 6, 9; Sach. 7, 11), oder zugestopfte und zugehaltene (Spr. 21, 13; Apg. 7, 57), oder unbeschnittene (Jerem. 6, 10; Apg. 7, 51), oder auch nur stumpfe und schwerhörige (Hebr. 4, 11; 6, 12) mangelnden religiös-ethischen Gehorsam bedeuten: so ist bei Gott das Verhüllen Seiner Ohren (Klagel. 3, 56) und das Nicht hören (Jes. 1, 15; 59, 1. 2) Bezeichnung absichtlicher Unaufmerksamkeit als Maaßregel gerechter Bestrafung. — Wie bei Menschen (z. B.

Pſ. 92, 12; 94, 9; Hiob 13, 1; 29, 11; 42, 5; Nehem. 1, 6; Jeſ. 33, 15; 64, 3; 1. Cor. 2, 9) Auge und Ohr, die beiden Hauptorgane des Wahrnehmungsvermögens, häufig zuſammengeſtellt werden: ſo kann auch Jehova beides, Auge und Ohr, wohlgefällig worauf gerichtet haben (Pſ. 34, 16); oder beide können auch verſchloßen ſein (Jeſ. 1, 15; 59, 1. 2). Daher die Bitte: „Neige deine Ohren; öffne deine Augen" (Jeſ. 37, 17; Dan. 9, 18). — Es gibt außer dem ungehorſamen Verſchloßenhalten des menſchlichen Ohrs noch einen Misbrauch desſelben: wenn man nämlich nur ſolche Lehrer hören will, die da predigen, „nach dem einem die Ohren jücken" (2. Tim. 4, 3. 4; vgl. Apg. 17, 21). Die dieſer Sünde entſprechende Strafe iſt, daß Gott an ſolchen Leuten Dinge thut, von denen jedem, der ſie hört, beide Ohren gellen (1. Sam. 3, 11; 2. Kön. 21, 12; Jerem. 19, 3). — Für die Wichtigkeit und hohe ſittliche Bedeutung des Gehörorgans ſpricht auch noch der Umſtand, daß in dem meſſianiſchen 40ten Pſalm, V. 7, verglichen mit Hebr. 10, 5, das Ohr, ſofern es Symbol des rechten Gehorſams des Herzens iſt, geradezu gleichbedeutend mit dem ganzen Leibe, d. i. mit der ganzen perſönlichen Selbſtbeſtimmung geſetzt iſt. Aufſchluß hiefür gibt theils die bedeutſame Sitte der Durchſtechung des Ohrläppchens von Sklaven mit einer Pfrieme zum Zeichen der Zugehörigkeit zu ihrem Herrn (2. Moſ. 21, 6; 5. Moſ. 15, 17); theils die altteſtamentliche Opferidee, wonach Gehorſam und willige Geſetzeserfüllung das höchſte Opfer iſt. Ein höchſt bedeutſames Licht wirft auf dieſen Sachverhalt aber auch die Thatſache, daß unter allen Knochen des im Mutterleibe (Pſ. 139, 13. 15) ſich bildenden embryonalen Menſchenleibes die Gehörknöchelchen, das Labyrinth und derjenige Theil der Pyramide, welcher die eigentliche Paukenhöhle darſtellt, am allererſten zu ihrer Ausbildung und eigentlichen, knochenartig feſten Härte gelangen!*)

7) Die Weisheit der göttlichen Heiligkeit hat ihr Gegenbild am Munde als Organ des menſchlichen Geſchmacks. Denn dieſer iſt ja derjenige Sinn, der auf dem Wege chemiſcher Aſſimilation eine unmittelbare, beſtimmte und erfahrungsmäßige Einſicht

*) Schubert, Geſch. d. Seele, S. 201.

in das Wesen eines Gegenstandes vermittelt und eben hieraus die gehörige „practische Umsicht und Weisheit in Behandlung der Sachen", die physische Verdauung als Symbol der logisch-ästhetischen hervorgehen macht*). Wie denn leibliche und geistige Verdauungskraft, gesunder Appetit und gesundes Urtheil, oder auch starke Eßlust und gewaltige geistige Arbeitskraft bei nicht wenigen Personen unmittelbar Hand in Hand gehen**). — So bedeutet denn auch im Hebräischen טעם nicht bloß leibliches Schmecken, sondern sehr oft auch geistigen Geschmack (1. Sam. 25, 33; Ps. 119, 66; Hiob 12, 20; Spr. 11, 22), geistige Wahrnehmung (Spr. 31, 18; parallel mit Sehen: Ps. 34, 9); oder auch den Urtheilsspruch oder Erlaß eines Königs (so im Hebr. Jon. 3, 7, und im Chald. Dan. 3, 10 u. s. w.). Und von Gott heißt es nicht bloß, daß ein ihm dargebrachtes Opfer ihm behage oder schmecke (Jer. 6, 20; Mal. 3, 4; Hos. 9, 4): sondern auch, daß eine an ihn gerichtete Rede ihm wohlschmeckend sei (ערב Ps. 104, 34), und hinwiederum, daß er thörichte und ungerechte Menschen als laue und lose Speise „ausspeien wolle aus seinem Munde" Offenb. 3, 16. So war es Christi Speise, zu thun den Willen seines Vaters Joh. 4, 34; und ist es Sache der gereiften vollkommenen Christen, vermittelst ihrer wohlgeübten Geschmacksorgane (αἰσθητήρια) Gutes und Böses zu unterscheiden Hebr. 5, 14. — Insbesondere ist die Zunge, auf welcher sich der Krankheits- und Gesundheitszustand des inneren Verdauungsorganes, des Magens spiegelt, ein überaus treffendes

---

*) Vgl. Beck, Seelenl. S. 25: „Der Geschmack begründet bestimmte erfahrungsgemäße Einsicht ins Wesen einer Sache, sowie die daraus hervorgehende practische Umsicht und Weisheit in Behandlung der Sachen und Verhältnisse".

**) Vgl., was Forster, Kleine Schriften, I, S. 371 vom leckeren Gaumen Friedrichs des Großen sagt: „Wie auffallend sind nicht die Wirkungen jenes feinen, fast unsichtbaren Consensus zwischen den Werkzeugen des Verstandes und denen der Verdauung? Wer von allen Physiologen dürfte sich vermessen, darzuthun, daß Friedrichs Heldenmuth, seine unermüdliche Thätigkeit, der Adlerblick seines Verstandes und die Blitze seines Geistes von der übermäßigen Eßlust seines Magens unabhängig waren?" — Vgl. auch Carus Symbolik der menschl. Gestalt, S. 279.

Sinnbild geistiger Weisheit, um so mehr, da sie nicht bloß ein unendlich sinn- und zweckvoll construirtes Organ des Schmeckens und Eßens ist, sondern auch das viel edlere und geistigere Vermögen der Sprache vermittelt*). Um beider Beziehungen willen, die auch in der That unzertrennlich sind, macht die Schrift fast unzählige male die Zunge zum Sitze des ganzen — entweder weisen, oder unweisen — sittlichen Zeugnisses, zum Symbol des ganzen sittlichen Verhaltens des Menschen. Namentlich in der psalmistischen und in der salomonischen Weisheitsliteratur erscheinen das Lügen, Betrügen, Heucheln, Schmeicheln, Spotten, Afterreden fast immer unter dem Gesichtspunkte von mißbräuchlicher Verwendung der Zunge, als Zungensünden aufgefaßt: die richtig und weise gebrauchte Zunge dagegen heißt ein „Baum des Lebens" (Spr. 15, 4, vgl. V. 2). In ihrer Uebertragung auf Gott aber ist die Zunge so recht ein Bild Dessen, der sich erbarmt, über welchen er will und gnädig ist, wem er will (2. Mos. 33, 19; Röm. 9, 15): denn auch sie ist es, die an dem einen Dinge Geschmack findet, das andere verschmäht. Daher ist den Gottlosen gegenüber Gottes Zunge wie ein verzehrend Feuer (Jes. 30, 27). Hier und Ps. 106, 33 erscheinen auch Jehovas Lippen als „erfüllt mit Grimm", deren sonst doch nur in gutem Sinne, als freundlicher (Zeph. 3, 9), als Organe und Symbole seines gnädigen offenbarenden Heilswillens gedacht wird („das Wort seiner Lippen" Ps. 17, 4; Hiob 11, 5; 23, 12). — Wie diese „Thüren des Mundes" (Ps. 141, 3; Mich. 7, 5; Pred. 12, 4), so ist der ganze Mund Sinnbild und Mittel der redend ausgedrückten Geistesstimmung und Thätigkeit, wozu ihn außer seiner Bedeutung als Schmeck- und Sprachorgan noch obendrein seine Bestimmung zum Ein- und Auslaßen des lebengebenden, erwärmenden und beseelenden Odems vorzüglich befähigt. Wie der Mund bei Menschen daher nicht bloß Zeugnis, Rede (5. Mos. 17, 6; 19, 15; Luc. 21, 15 — hier parallel mit *σοφία*), oder Befehl

*) Paley, I, p. 136: „In fact, the constant warmth and moisture of the tongue, the thinness of the skin, the papillae upon its surface, qualify this organ for its office of tasting, as much as its inextricable multiplicity of fibres do for the rapid movements, which are necessary to speech".

(1. Mos. 45, 21) bedeutet, sondern zuweilen für die ganze *Persönlichkeit* steht, sofern dieselbe eine sittlich redende und handelnde ist (Spr. 10, 6. 14. 31; 11, 11; vgl. die Redensarten der hebräischen Sprache, in denen כְּפִי, לְפִי, עַל פִּי zu fast völlig präpositionellem Gebrauche herabgesunken ist; auch 2. Mos. 4, 16: Moses soll Jehovas *Mund* sein): so ist auch der *Mund Gottes* das Organ seines gesammten offenbarenden, gesetzgebenden und verheißenden Heilswillens (Jos. 9, 14; 1. Sam. 12, 14. 15; 15, 24; 1. Kön. 8, 24: hier mit der Hand Gottes, als der Vollbringerin des vom Munde Gesprochenen, zusammengestellt; Jes. 30, 2; 45, 23; Jerem. 15, 19; 23, 16; Hos. 6, 5; Hiob 23, 12; Klagel. 3, 38 u. s. w.; vgl. das häufige nachdrückliche: כִּי פִּי יְהוָה דִּבֵּר Jes. 1, 20; 40, 5; 58, 14; Jerem. 9, 11; Mich. 4, 4), aus dem seine *Stimme* (5. Mos. 8, 3; Matth. 4, 4), sein *Wort* gleich einem *zweischneidigen Schwerte* hervorgeht (Hebr. 4, 12; Offenb. 1, 16; 2, 12. 16; 19, 15. 21; vgl. den *Stab* des Mundes Jes. 11, 4); der weltschöpferische *Lebensodem* (Ps. 33, 6; 104, 29; 1. Mos. 2, 7; Hiob 33, 4), aber auch der verzehrende *Feuerhauch* seines Zornes (Jes. 30, 27. 33; Ezech. 21, 31; 2. Thess. 2, 8; Offenb. 20, 9). Der Mund Jehovas ist so viel als sein Befehl (2. Mos. 17, 1; 4. Mos. 3, 16. 39; 20, 24; 27, 14; 5. Mos. 1, 26. 43; 34, 5); sein „Reden von Mund zu Munde" aber Zeichen der höchsten Gnade 4. Mos. 12, 8. Daher auch das *Küßen* des Mundes Christi in seiner beseligenden (Ps. 2, 12; Hohesl. 1, 2; vgl. 8, 1; Luc. 7, 45), oder auch in seiner verderbenden Wirkung (Matth. 26, 49). — Der Mund ist auch, sofern er mit Speise gefüllt wird (Ps. 81, 11) und holdselige Worte redet (Luc. 4, 22), der Hauptsitz der Freude (Ps. 103, 5) und deshalb Stätte des *Lachens* (Ps. 126, 2); aber auch Sitz *spottender* Gesinnung und Geberde (das Maulaufsperren: Klagel. 2, 16; 3, 46; Jes. 57, 4; Ps. 22, 8; 35, 21). Ein *spottendes Lachen* legt die Schrift auch Gotte bei (Ps. 2, 4; 37, 13; 59, 9; Spr. 1, 26; Weish. 4, 18); nicht minder ein *Zischen* oder Pfeifen (Jes. 5, 26; 7, 18; Sach. 10, 8), ein *Schreien* (Jes. 42, 13), ein *Brüllen* (Am. 1, 2; Jer. 25, 30 u. s. w.), oder das *Blasen* einer Posaune

(Sach. 9, 14) — lauter Functionen, die in engster Beziehung zu seinem richterlichen Walten stehen.

8) Wie der Mund der Weisheit, so enspricht die *Nase*, das *Geruchsorgan* der *Gerechtigkeit Gottes*. Denn durch den chemisch-electrischen Vorgang des Riechens vernehmen wir das innere Wesen der Gegenstände nach ihrem entweder lebensfrischen und *lebenfördernden*, oder ungesunden, zum Tode hinneigenden und darum *lebenswidrigen Gesammtcharacter**). Nichts offenbart früher und eindringlicher die in ihrem Processe und natürlichen Verlaufe begriffene *φθορά* der organischen Natur, ihr „Nahesein am Vergehen" (*ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* Hebr. 8, 13; vgl. Röm. 8, 20. 21), als das Organ des Geruchs, und nichts fordert mehr zu unmittelbarer seelisch-leiblicher Reaction gegen den wahrgenommenen Eindruck des Wohlgeruchs oder des Todesgeruchs (mittelst angenehmer Empfindung oder Abscheu und Ekel in der Seele, aber auch mittelst behaglichen Einziehens des Duftes, oder unwilligen und unwillkürlichen Schnaubens oder Zuhaltens der Nase, als äußerer Symbolisirung jener inneren Vorgänge) auf, als eben jener geheimnisvolle Vorgang des Riechens. So *riecht* der gerechte und eben darum gnädig wohlwollende Gott die Opfer seiner Frommen mit Wohlgefallen (1. Mos. 8, 21; 5. Mos. 33, 10), will aber den Geruch der Gottlosen nicht riechen (3. Mos. 26, 31; Am. 5, 21). Daher הֵרִיחַ überhaupt in die Bedeutung „Wohlgefallen woran finden" übergehen kann (Jes. 11, 3); vgl. den so häufigen Ausdruck רֵיחַ נִיחֹחַ, ein süßer, angenehmer Duft (3. Mos. 2, 12; 26, 31 u. s. w.); und das entsprechende Neutestamentliche *ὀσμὴ εὐωδίας* (Eph. 5, 22; besonders 2. Cor. 2, 15. 16); auch Klagel. 4, 20, wo Israels König, der Gesalbte Jehovas רוּחַ אַפֵּינוּ genannt ist und die Stellen, wo vom Dufte des Messias, dieser persönlichen Gerechtigkeit (1. Cor. 1, 30), die Rede ist (Hohesl. 1, 3. 4. 13; 5, 13; Ps. 45, 9). — Aber die Nase ist auch Sitz und Ausgangsort des göttliches *Zornes* (der im A. T. bald durch

*) *Beck*, a. a. O.: „Im Geruche ist die *Seelenstimmung*, wie sie von selbst als eigenthümlicher Totaleindruck des Wesens eines Gegenstandes sich erzeugt und das eigne Benehmen wieder unmittelbar *durchdringt*, die zu- und wieder abströmende Lebensatmosphäre das Eigenthümliche".

אף, d. i. Nase, bald durch רוח, d. i. Hauch der Nase und des Mundes [Mal. 2, 15. 16; 1. Chron. 5, 26; 2. Chron. 21, 6], oder durch noch stärkere synonyme Ausdrücke bezeichnet wird), sofern Gott durch sie schnaubt und entweder vernichtenden Sturmwind (2. Mos. 15, 8. 10; Hiob 4, 9 u. s. w.), oder verzehrende Feuergluth hervorhaucht (Ps. 18, 9; Zeph. 3, 8; Ezech. 21, 31; 22, 21 u. s. w.). In diesen letzten Stellen erscheint die Nase als Symbol des göttlichen Zornes in engster Beziehung zu dem ein Gleiches bedeuten könnenden Munde, mit dem sie überhaupt, als Vorkosterin der Speisen und treu vor seinen Thüren lagernde Wächterin, aufs engste zusammengehört und eigentlich in ähnlicher Weise Ein Ganzes bildet*), wie die göttliche Weisheit mit der, ihre höchste Bethätigung darstellenden und sie vollendenden Gerechtigkeit. —

§. 106. c) in ihrer ethischen Vollkommenheit.

Wie die physische Seite der anthropologisch versinnbildlichten göttlichen Heiligkeit am osteologischen Bau und der anatomischen Organisation des menschlichen Körpers, die intellectuelle aber an den äußeren Sinneswerkzeugen des Kopfes das ihr zumeist entsprechende Gegenbild hat: so haben wir nunmehr, indem wir uns zur Darlegung der ethisch bestimmten Heiligkeit wenden, das Gebiet der inneren oder eigentlichen Physiologie des Menschen zu betreten.

9) Die Ewigkeit der in der somatischen Menschennatur versichtbarten Heiligkeit spiegelt der innere Kreislauf des Lebens in den Centralorganen, vor allem der des belebenden und beseelenden Blutes in Herz und Adern. Vgl. oben das vorige Capitel, §. 101, Nr. 7. — Denn während die Thätigkeit des Nervensystens, zumal die der Hirnnerven, eine vorwiegend nach außen gerichtete, in den Weiten des Weltraums sich ergehende, und darum vorzüglich zum Bilde der Unendlichkeit geeignete ist (s. oben Nr. 1): geht das ganze Streben der mit inwohnender Lebenskraft sich stetig erneuernden Herzthätigkeit auf selbstständigen inneren Lebensbetrieb, auf fortgesetzte ruhige und

*) Vgl. Menzel, III, S. 77; Schubert, Gesch. d. Seele, S. 229.

regelmäßige Umdrehung des inneren „Rades der Geburt" (Jacob. 3, 6), und auf stete, ununterbrochene Füllung der inneren „Eimer am goldenen Borne des Lebens" (Pred. 12, 6)*). Es ist die Speisung des inneren Lebenslichts der Seele mit dem ihr erforderlichen Brandstoffe, einer die höchste Sublimirung und geläutertste Verfeinerung organischer Materie darstellenden leichtflüßigen Substanz, einem überaus rasch und reichlich herzuströmenden, vollwarmen, purpurfarbig erglühenden Oele, welche auf diesem Wege der inneren Blutcirculation in Herz, Lunge, Venen und Arterien erzielt wird**). — Da der Mittelpunkt dieses ganzen Um-

---

*) Schön schildert den Betrieb dieser inneren „Waßerkunst, dadurch das Blut in verborgenen Rinnen durch die ganze Stadt des Körperbaus vertheilt wird" (nach Scriver's Ausdrucke, s. Gotth. Nr. 351, S. 398) Schubert, Spiegel der Natur, S. 256: „Die beiden Eimer am Brunnen des Lebens, die rechte und linke Herzkammer, sowie jede dieser einzelnen Kammern, und ihre Vorkammern stehen in einem solchen regelmäßig abwechselnden Verhältnis ihrer Bewegungen, daß, wenn die Kammer durch Zusammenziehung ihrer Wände sich entleert, die Vorkammer sich aufthut, und wenn die linke Kammer das Blut, das sie durch ihre Vorkammer aus den Lungen empfing, hinaustreibt durch die Pulsadern in alle Theile des Leibes, da thut zu gleicher Zeit die rechte Kammer sich auf für den Empfang des Bluts, das ihr durch ihre Vorkammer aus den Blutadern zuströmt. Während die eine dieser Höhlungen sich von der Fülle ihres flüßigen Inhalts entleert, nimmt die andere sie auf; abwechselnd verwandelt sich jetzt hier, dann dort die Anziehung in ein Abstoßen und umgekehrt". — Es erhellt aus dieser Darlegung besonders, wie, anders als bei bloß mechanisch gewirkten Bewegungen, die innere Lebensbewegung des Blutumlaufs eine sich stetig erneuende und von selbst im Gang erhaltende, gleichsam ein Perpetuum mobile sei. — Vgl. auch S. 287 und Beck, Seelenlehre, S. 65, wo das Herz treffend als „der Centralheerd des ganzen Lebensbetriebs in seiner ein- und ausfließenden Bewegung und eben damit als die Bildungsstätte aller selbstständigen Wirksamkeit und Lebendigkeit" bezeichnet ist.

**) Das Blut macht im Menschen etwa $1/5$ seiner gesammten Schwere, an 30 Pfund, aus. Von diesen passiren etwa 7 Pfund in jeder Minute das Herz: in 4 Minuten hat also das ganze Blut unser Herz durchströmt. Seiner chemischen Analyse nach ($3/4$ Waßer, $1/16$ Eiweißstoff, $1/100$ Hämatin oder Blutfarbestoff, $1/300$ Faserstoff, und kleinere Theile anorganischer Stoffe, als Phosphor, Ammonium, Salze, Erden, Eisen u. s. w.) ergibt sich das Blut als einen aufs Höchste sublimirten

laufs und die Stätte der unmittelbaren Vollziehung jenes Speisungs- und nährenden Verbrennungsprocesses im Herzen liegt, so betrachtet die Schrift dieses mit vollem Rechte als „die organische Basis des gesammten Seelenlebens"*). Als Heerd und Ausgangspunkt der tiefsten Impulse geist-leiblicher Selbstbestimmung des Menschen wirkt es sowol beim Denkprocesse mit (als Sitz der Weisheit des Künstlers: 2. Mos. 31, 6; vgl. Hiob 12, 3; 34, 10; Spr. 7, 7; 9, 4; Jes. 10, 7; 1. Kön. 10, 2. 24; 1. Chron. 29, 18; Pred. 7, 21), indem es gleichsam die geheime Kammer darstellt, in welche der Geist bei schwierigeren Problemen sich aus dem Hirn, als seinem gewöhnlichen Wohnsitze, zurückzieht, um dieselben durchgreifender und tiefer zu bedenken**), — als es, und zwar dieß hauptsächlicher, der Ursitz aller Willensentschließungen und Gesinnungsäußerungen (Spr. 19, 21; 1. Sam. 13, 14; 14, 7; Jes. 10, 7; 63, 4; daher auch Sitz des Trotzes Spr. 7, 10; Jerem. 5, 23; und hinwiederum der Bereitwilligkeit 2. Mos. 35, 22 u. s. w.), aller Begehrungen und Affecte (1. Mos. 6, 5; Ps. 37, 4; 119, 36), des Muthes und der Tapferkeit (Beherztheit: s. Hiob 12, 24; 1. Sam. 17, 32; Ps. 40, 13; 57, 8; 108, 2 u. s. w.) des Vertrauens und noch mehr der Liebe ist (Spr. 31, 11; 5. Mos. 4, 29; 6, 5; Matth. 22, 37; Röm. 5, 5 u. s. w.). Um alles dieses willen sagt der Prediger (Cap. 3, 11) mit Recht, daß Gott dem Menschen „die Ewigkeit ins Herz gegeben habe"***). — Diese Beziehungen und Bedeutungen finden sich in der Hauptsache auch da wieder, wo

---

Auszug aus den niederen Schöpfungsstufen, anorganischen wie organischen. — Für die obige Vergleichung des Blutbildungs- und -Umlaufsprocesses mit einer Verbrennung vgl. übrigens bereits Pythagoras bei Diogen. Laert. VIII, 30 („τρέφεσθαι τὴν ψυχὴν ἀπο τοῦ αἵματος"); auch Empedocles, Hippocrates, Galenus, und besonders Lactanz, welcher De opif. Dei, c. 17, p. 118 schön sagt: „Videtur ergo anima similis esse lumini, quae non ipsa sit sanguis, sed humore sanguinis alatur, ut lumen oleo". —

*) S. Beck, S. 65.

**) Lactanz, a. a. O., Cap. 16.

***) Obgleich עֹלָם in der besagten Stelle dem Contexte nach die Bedeutung „Welt" hat, (so Gesenius, de Wette, Ewald; im Wesentlichen auch Luther), so ist es doch merkwürdig und bedeutungsvoll, daß gerade hier, wo es sich um die Gedanken und Sorgen des Herzens über die Dinge

von Gottes Herzen die Rede ist. Gottes Herz ist der Sitz seiner ewigen Weisheit (Hiob 9, 4; 36, 5; 2. Sam. 7, 21), seiner ewigen Rathschlüße und Entscheidungen (1. Mos. 8, 21; Jerem. 23, 20; Ps. 33, 11: „des HErrn Rath bleibt ewiglich, seines Herzens Gedanken für und für"), seines liebenden Wohlgefallens (ein Mann nach dem Herzen Gottes: 1. Sam. 13, 14; Apg. 13, 22; vgl. Jerem. 3, 15; 32, 41). — Aber entsprechend dem, daß die sündig verkehrten Menschen oftmals „ihre Herzen erheben", wie Gottes Herz (Ezech. 28, 3. 6; vgl. 31, 10; Hos. 13, 6; Ps. 131, 1; Dan. 11, 12; Spr. 16, 5), oder verkehren (Spr. 17, 20; Apg. 8, 21), oder von Ihm abkehren und anderen Göttern zuneigen (Jerem. 17, 5; 1. Kön. 11, 2. 3; Ps. 141, 4 u. s. w.); oder es verstocken (2. Mos. 7, 3. 14; 8, 11; Ps. 95, 8; Hebr. 3, 8. 13; Matth. 13, 15 u. s. w.), also daß es hart wird wie ein Stein (Ezech. 3, 7; 11, 19; 36, 26; Sach. 7, 12) und unbeschnitten bleibt (Jerem. 4, 4; 9, 25; 3. Mos. 26, 41; 5. Mos. 10, 16; 30, 6; Ezech. 16, 30) und verfinstert (Röm. 1, 21) — kann auch Gott Schmerz empfinden in seinem Herzen, indem die verkehrte zeitliche Selbstbestimmung seiner persönlichen Creaturen dann selbst auf sein ewiges absolutes Schöpfer- und Weltherrscherbewußtsein verstimmend und verletzend reagirt (1. Mos. 6, 6); er kann sein Herz dann von seinem ungehorsamen Volke abwenden (Jerem. 6, 8), so daß er gar kein Herz mehr für es hat (Jerem. 15, 1). Und dennoch plagt er selbst strafend die Menschen nicht von Herzen (Klagel. 3, 33): sein Herz bricht ihm vielmehr gegen die Seinen, daß er sich ihrer erbarmen, es ihnen wieder zuwenden muß (Jerem. 31, 20; Hos. 11, 8); daß Er, „der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnet, deß Name heilig ist, erquicke den Geist der Gedemüthigten und das Herz der Zerschlagenen" (Jes. 57, 15). — Die abbildliche Beziehung des Herzens auf die Ewigkeit erhellt besonders auch aus den Stellen, welche es als Tafel darstellen, darauf die Satzungen und Lehren Gottes zu beständigem Gedächtnisse geschrieben werden: Spr. 3, 3; 7, 3; Jer. 17, 1; 31, 33; Hebr. 8, 10; Röm. 2, 15; 2. Cor. 3, 3. —

---

der Schöpfung handelt, der Ausdruck „Ewigkeit" (αἰών bei den LXX) gebraucht ist.

10) Als **treue** versinnbildlicht sich die somatisch versichtbarte Heiligkeit in den **Organen und Functionen der Bauchsphäre**, vor allen Dingen in dem **geschlechtlichen Leben** oder der Thätigkeit der Fortpflanzungsorgane. Vgl. das vorige Capitel, §. 101, Nr. 8. Höchst bedeutungsvoll ist es in dieser Hinsicht, daß gerade am **Zeugungsgliede** mittelst einer schmerzlichen Operation das Bundessiegel der Beschneidung, als Zeichen der bleibenden Angehörigkeit zu Jehova, angebracht wurde (1. Mos. 17, 10; 3. Mos. 12, 3; Luc. 2, 21) und daß, nach einer, auch bei den Familien der heiligen Patriarchen heimischen, uralten morgenländischen Sitte, bei eidlichen Betheuerungen einer Wahrheit die Hand des Schwörenden „unter die Hüfte", d. i. an das Zeugungsglied dessen, dem der Schwur abgelegt wurde, gelegt werden mußte 1. Mos. 24, 2. 9; 47, 29. — Jer. 31, 19; Ezech. 21, 17 freilich ist das „Schlagen an die Hüfte" nur Zeichen der Scham. — Aber auch darin offenbart sich Gottes Treue, als die Gesinnung des seine Segensverheißungen Erfüllenden, daß er das „Hervorgehen der Nachkommen aus den Lenden" der Väter des Heilsvolkes mit absolut weisem Rathschluße ordnet, leitet und überwacht (1. Mos. 46, 26; Hebr. 7, 10). — Hierher gehört auch die „Gesundung **des Nabels** und Erquickung der Gebeine", die nach Spr. 3, 8 das segensvolle Resultat gottesfürchtigen Wandels sein soll (vgl. den „unbeschnittenen Nabel des Kindes Israel", als Bild eines höchst elenden Zustandes: Ezech. 16, 4; auch Hohesl. 7, 2); desgleichen die segnende **Prüfung**, die Gott wie den Herzen, so auch den **Nieren** der Seinen widerfahren läßt: Ps. 7, 10; 26, 2; 51, 8; 139, 13; Jerem. 11, 20; 17, 10; 20, 12; Offenb. 2, 23; — und der **Leber**, die nach Klagel. 2, 11 in Momenten des höchsten Jammers gleichsam **ausgeschüttet** wird vor Schmerz. Auch wir leiten Leberleiden in der Regel von Alteration her (ebenso wie die Galle [Apg. 8, 23] in solchen Fällen ins Spiel zu kommen pflegt), während bei gesunder, normaler Entwickelung Reinigung des Blutes und Vermehrung der Fettbildung das Geschäft dieses Organs zu sein scheint*). Die **Nieren** dagegen erhalten ihre symbolische Be-

---

*) Schon **Raymund**, Theol. nat., Tit. 277 setzt die Leber, als Spen-

deutsamkeit als Organe der innerlichsten geistigen Empfindung des Menschen, sei es einer schmerzlichen (Klagel. 3, 13; Hiob 16, 13; Ps. 16, 7; 73, 21), sei es einer freudigen (Spr. 23, 16), — wohl auch theilweise wegen ihrer fettumhüllten Beschaffenheit (vgl. 5. Mos. 32, 14: das Nierenfett des üppig gedeihenden Waizens), hauptsächlich aber wohl, weil sie die Organe der für das ganze Leibesleben, aber auch für das Gemüthsleben so hochwichtigen Secretion oder Ausscheidung der flüßigen Bestandtheile aus dem Körper sind **). — Als Secretionsorgane wohl auch theilweise, mehr aber wahrscheinlich als Mittel der Aufbewahrung des durch den Mund aufgenommenen Genußes an materieller Nahrung kommen die Eingeweide in Betracht, wo dieselben als „Ort vertieftesten geistlichen Besitzes“ (so Ps. 40, 9), oder als Sitz besonders heftiger Affecte, z. B. Angst und Schmerz (Jerem. 4, 19;

---

derin der humores und der Fettigkeit, in richtigen Gegensatz zum Herzen, als Quelle des Lebens, und zum Hirne, als Sitze der Selbstempfindung und -Bestimmung. Höchst Tolles und Abentheuerliches dagegen hat Böhme, Aur. S. 29; s. schon oben. — Stark entwickelte Leber ist auch bei Thieren Zeichen eines üppigen, vorherrschenden Bauchlebens (so bei Schnecken, Amphibien, Fischen, Vögeln, deren Hirn dann um so kleiner ist). — Daher bei den alten Griechen und Persern die Leber als Sitz sinnlicher Lust und Begierde galt. Hierauf bezieht sich wahrscheinlich Spr. 7, 23: „bis der Pfeil (der Liebe) sein Herz spaltet“. — Vgl. Delitzsch, bibl. Psychol. S. 223 und Menzel, III, S. 16. 17.

**) Vgl. Paley, II, p. 248: „Some physiologists have holden, that all secretion is pleasurable and that the complacency, which in health, without any assignable object to excite it, we derive from life itself, is the effect of our secretions going on well within us“. — Man denke an das Schreckliche einer Harnverhaltung und anderer ähnlicher Unterleibsleiden, die auf mangelhaft von Statten gehender Secretion oder Excretion beruhen. — Gut sagt auch Beck, S. 14: „Auch Organe, wie Eingeweide, Leber, Nieren, prägen immer Empfindungen und Triebe in ihrer tiefinnerlichsten organischen Energie aus, wodurch sie namentlich in den Nieren (den Organen der Secretion) das natürliche Unterscheidungsmittel bilden für das, was der inneren Lebensöconomie dient oder nicht dient, für den Naturbegriff des Guten und Bösen“ u. s. w. — Zu sehr im Allgemeinen bleibt Augustin stehen, wenn derselbe zu Ps. 7, 10 in Betreff der Nieren bemerkt: „Recte quippe temporalium et terrenarum rerum delectatio renibus tribuitur,

Klagel. 1, 20; 2, 11; Hiob 30, 27), noch öfter aber des Mitleids erscheinen (Hohesl. 5, 4; Jes. 16, 11; Jerem. 31, 20). Ueber „Gottes Eingeweide" als Sitz seiner Erbarmungen s. unten. — Der ganze Bauch, welcher in der Schrift oft genug für das geistige Innere des Menschen überhaupt steht (Hiob 15, 35; 20, 23; 32, 19; Spr. 22, 18; 1. Kön. 7, 20; Hab. 3, 16; Sir. 19, 12; 51, 21; Joh. 7, 38), und so Synonymum des Herzens ist, — von Gott indessen nicht gebraucht wird, — ist zwar der unterste und unscheinbarste Theil des Rumpfes und wegen der in ihm wohnenden unedlen Begierden dem Mißbrauche zum Fleischesdienste am meisten ausgesetzt (Spr. 13, 25; Hiob 20, 20; Sir. 23, 6; Phil. 3, 19), daher auch einstiger Vernichtung geweiht (1. Cor. 6, 13): aber als dem Ursitze alles physischen Lebens, zumal der edlen Organe physischer Fortpflanzung bleibt ihm immerhin doch eine hohe Würde (man denke nur an die unmittelbare Beziehung zum heil. Geiste, in welche er Joh. 7, 38 vom HErrn gesetzt wird), und jedenfalls die Bedeutung eines höchst nothwendigen Organs von central begründender und vermittelnder Stellung, in welchem sich deutlicher als in irgend einem anderen, „der Nothwendigkeit stilles Gesetz, das stetige, gleiche" bethätigt. Man denke nur an das dem Bauche angehörige System der Ganglienнerven und an den, von aller Reflexion des wachen Bewußtseins völlig unabhängigen, beherrschenden Einfluß, den dasselbe auf den Verdauungs-, Blutbildungs- und Secretionsproceß, sowie auf die geheimnisvollen Zustände des Schlaf- und Traumlebens, des Ahnungsvermögens u. s. w. ausübt. — Der Schlaf, den wir schon früher, gleich seiner Mutter, der Nacht, in symbolische Beziehung zur Offenbaruug der göttlichen Treue zu setzen Gelegenheit gehabt (Cap. 2, §. 66, Anmerkung 1), bezeugt, sofern

---

quia et ipsa pars est inferior hominis et ea regio est, ubi carnalis generationis voluptas habitat". — Aehnlich v. Rubloff, S. 47, der unter Hindeutung auf die starke, die Nieren umlagernde Fetthülle in den Nieren ein symbolisches Organ tiefer und geheimnisvoller geistiger Sehnsucht (?) erblicken will, und Delitzsch, S. 224, der ebenfalls auf eine näher eingehende Deutung der physiologischen Function der Nieren zum Behuf der Erklärung ihres psychologisch-symbolischen Gebrauches verzichtet.

er anders ein friedlicher ist (Ps. 4, 9; Jerem. 31, 26), und nicht etwa ein starrer, tiefer Todesschlaf als göttliche Strafe der Verhärtung (5. Mos. 29, 11; Jes. 29, 10; Röm. 11, 8), oder ein träger Schlummer falscher Sicherheit und geistlicher Unwißenheit (Röm. 13, 11; Eph. 5, 14; 1. Thess. 5, 6. 7), in besonders deutlicher Weise die Treue des Ruhe und sicheren Schutz gewährenden Gottes (Ps. 3, 6; 4, 9; 127, 2; Ezech. 34, 25). Dieß selbst dann, wenn er euphemistisch für den Tod (seinen „Bruder") gesetzt ist (wie Ps. 13, 4; 76, 6. 7; Hiob 14, 12; Joh. 11, 11; 1. Cor. 15, 18; 1. Thess. 4, 13; 2. Petr. 3, 4), mit dem er, als allnächtlich wiederkehrende, erquickende Einkehr bei der tragenden und nährenden Mutter Erde und als Typus der finalen Rückkehr zum Staube 1. Mos. 3, 19, die nächste Verwandtschaft hat. — Von Gotte wird nur Jerem. 31, 26 ein sanftes Schlafen, freilich in stark metaphorischem Sinne, ausgesagt; denn Ps. 35, 23; 44, 24; 78, 65; Jes. 51, 9 wird nur ganz uneigentlicher Weise ein vorheriger Schlafzustand bei ihm vorausgesetzt, wenn er hier zum Aufwachen und Sich aufmachen aufgefordert wird. Ps. 121, 4 heißt es aber ausdrücklich: „Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht". Vgl. 1. Kön. 18, 27, und die Stellen, wo ein Wachen (שׁקד) von Gotte ausgesagt wird: Jer. 1, 12; 31, 28; 44, 27; Dan. 9, 14. — Ueber Marc. 4, 27 s. unten Cap. 12, Nr. 3.

11) Als gütige offenbart sich die göttliche Heiligkeit im Geschaffensein der Menschen zur Gemeinschaft untereinander, und zwar zunächst zur unmittelbaren geschlechtlichen Gemeinschaft der Ehe, auf welche nicht bloß die geschlechtliche Verschiedenheit der Leibesorganisation von Mann und Weib hinweist, von denen Letzteres auch körperlich von Bein und Fleisch des Ersteren abstammt (1. Mos. 1, 27; 2, 21—24), und dieser zu ihr paßt, wie der Schlüßel zum Schloße, wie der Deckel zum Gefäße (Hohesl. 4, 12; 1. Thess. 4, 4), wie der Pfeil zum Bogen*): sondern auch das die Bildung des Leibes überhaupt durchwaltende Princip der Zweiheit und Polarität; die Zweizahl der Augen, der Ohren und der Hände also, womit man nicht unpaßend die Doppel-

---

*) Vgl. Paley, Th. II, Cap. 15.

sterne des Himmels verglichen hat*), ja sogar die Zweiheit der Hoden und Eierstöcke — lauter Eigenthümlichkeiten der organischen Construction, die der Mensch mit den meisten höheren Thieren theilt, indem nur die Vögel von den letztgenannten Organen je bloß eines haben. Aber der Mensch ist zu einem Gemeinschaftsleben höherer Art als die Thiere geschaffen, zu einer Lebensgemeinschaft nicht bloß innerhalb seiner Sphäre, sondern auch mit dem lebendigen Gotte über ihm. Darauf deutet die generische Einheit des menschlichen Geschlechts, das in allen seinen Raçen sich fruchtbar untereinander vermischen kann und sich durch eben diese Möglichkeit der Bildung von Mischlingsraçen, als Mulatten, Mestizen, Zambos u. s. w., deutlicher als durch irgend ein anderes Merkmal als aus Einer Wurzel entsprungenes Gewächs und von Einem Paare abstammende Art (Apg. 17, 26) kundgibt**). Auch der überzonische Character des Menschen, vermöge dessen er die Nahrungsmittel aller Erdstriche, Reiche und Jahreszeiten, zubereitet durch Feuer und andere dienstbare Naturkräfte, zu sich nehmen kann und im Stande ist, in den extremst entgegengesetzten Klimaten auszudauern, weist auf jene seine Bestimmung hin, als einheitliche Lebensgemeinschaft die Erde zu füllen und über ihre Bewohner der niederen Lebensstufen zu herrschen. Die Menschen sind wie Söhne im Hause ihres Vaters, die da ewiglich bleiben und Theil nehmen an seinem Regimente über das Hauswesen, anders als die nur zu Knechten bestimmten und darum nicht ewiglich bleibenden Thiere Joh. 8, 35. Denn Gott steht den Menschen gegenüber nicht bloß, wie der Töpfer zum Thone (Jerem. 18, 2—6; 19, 1 ff.; Jes. 29, 16; 45, 9; Hiob 10, 9; 33, 6; Weish. 15, 7; Sir. 33, 13; Röm. 9, 21; 2. Tim. 2, 20), oder wie der Künstler (τεχνίτης Hebr. 11, 10) zu seinem Fabrikate (Spr. 8, 30; Hiob 20, 3. 8; Ps. 139, 13—15), oder wie der Säemann und Winzer zu seiner Pflanzung (Joh. 15, 1; 1. Cor. 15, 42; vgl. Matth. 20, 1; 21, 33 ff.), oder wie der Herr

*) Schubert, Geschichte der Seele, S. 259. 275.

**) Vgl. die vortreffliche Beweisführung von Wilbrand in der kleinen Schrift: „Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab?“ Gießen 1844.

zu seinen Knechten (2. Mos. 4, 10. 13; 3. Mos. 25, 42; 1. Sam. 3, 9; Ps. 123, 2; Apg. 4, 29; Matth. 6, 24; 11, 25; Luc. 2, 29 ff.), oder wie der König zu seinem Volke (2. Mos. 15, 18; 1. Sam. 8, 7; 12, 12; Ps. 5, 3; 10, 16; 47, 9; Jerem. 10, 7; Mal. 1, 14; 2. Chron. 20, 6; Sir. 1, 7; Matth. 5, 35; 18, 23; 22, 2 ff.): nein, als derjenige, der allein wahrhaft und absolut gut ist (Marc. 4, 16), ist er Vater seiner Menschenkinder (5. Mos. 32, 6; Jes. 1, 2. 4; Jerem. 31, 20; Hos. 11, 1; Mal. 2, 10; 3, 17; Matth. 5, 16 ff.) — also Töpfer und Vater (Jes. 45, 9. 10; 64, 8), Herr und Vater (Mal. 1, 6), König und Vater (Weish. 11, 11; vgl. Jes. 9, 6). — Und mit dieser Vaterschaft ist es ihm heiliger Ernst; es ist nicht eine bloße Redensart, daß er Vater der Menschen sein wolle; er bethätigt sein Vateramt auch nicht bloß strenge und züchtigend (Spr. 3, 12; Hebr. 12, 5. 6), sondern er ist

12) auch ein Vater der Erbarmungen (2. Cor. 1, 13), der seine Kinder auf seinen Armen trägt, wie ein Mann seinen Sohn (5. Mos. 1, 31); der sie trägt vom Mutterleibe an bis zum Greisenalter (Jes. 46, 3. 4; 63, 9); der sie schonet und sich über sie erbarmet, wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmet (Mal. 3, 17; Ps. 103, 13). Sitz dieser seiner Barmherzigkeit sind seine Eingeweide (רַחֲמִים, מֵעִים, σπλάγχνα) Ps. 51, 3; Jes. 63, 7. 15; Luc. 1, 78, die er zuweilen zwar zeitweilig vor Zorn verschließt (Ps. 77, 10; vgl. Jes. 54, 8), die ihm aber doch immer wieder von Liebe wallen (Hos. 11, 8), ja die ihm erbrausen ob seines großen Mitleids, das er mit seinem Volke hat (Jerem. 31, 20; vgl. Klagel. 1, 20; 2, 11; Jes. 16, 11; 1. Kön. 3, 26; 1. Mos. 43, 29). Vgl. auch den Ausdruck *σπλάγχνα*, oder *σπλαγχνίζεσθαι* von Christo gebraucht: Phil. 1, 8; Matth. 9, 36; 14, 14 ff. Im menschlichen Leibesleben versinnbildet sich diese innige und mitleidsvolle Gesinnung des himmlischen Vaters besonders in der den Menschen im Vergleiche mit den meisten höheren Thieren characterisirenden größeren Hilflosigkeit seines natürlichen Zustands, die ihn zugleich als ein in mehrfacher Hinsicht absolut gottbedürftiges Wesen darstellt: also in seinem hilflosen Zur-Welt-kommen (Ezech. 16, 4 ff.); seinem langsamen Wachsthum und seiner nur allmälig vor sich gehenden, vom Prin-

cip der Siebenzahl durchwalteten leiblichen Entwicklung*); seiner natürlichen Nacktheit und Bekleidungsbedürftigkeit (1. Mos. 2, 21; Jes. 45, 5; Am. 2, 16; Ezech. 16, 10 ff.; Offenb. 3, 18; 16, 15), die aber bereits auf seine dereinst zu bewährende Ueberkleidungsfähigkeit weissagt (2. Cor. 5, 2. 3); seiner Erziehungsbedürftigkeit (Jes. 1, 2 ff.; Hos. 11, 3. 4; 5. Mos. 32, 10 ff.), die mit seiner Erlösungsfähigkeit auf das Engste zusammenhängt; seiner Erkrankungsfähigkeit endlich, namentlich seinem Unvermögen, verletzte, verstümmelte oder verlorene Glieder auf organischem Wege wiederzuergänzen, wozu Thiere großentheils eine weit bedeutendere Fähigkeit besitzen, — kurz allem dem, was ihn auf die schonende, tragende, helfende, pflegende Fürsorge seines unsichtbaren Vaters hinweist, und namentlich die Nothwendigkeit von dessen langmüthigem und geduldigem Verhalten gegenüber der menschlichen Schwäche, Ohnmacht und Trägheit zu symbolischer Veranschaulichung bringt**).

Eilftes Capitel.

Die menschlichen Gesundheits- und Krankheitszustände als Offenbarungssphäre der Gerechtigkeit Gottes.

---

§. 107. Vom pathologischen Verhalten des Menschen, als dem Erweisungsgebiete der göttlichen Gerechtigkeit im Allgemeinen.

Der anatomische Theil der Naturgeschichte des Menschen hat uns die physische Seite der anthropologisch manifestirten Heiligkeit Gottes, oder ihre vorzugsweise Bestimmtheit als Macht kennen gelehrt; der organologische sodann ihre ästhetische Seite

*) Vgl. Schubert, Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Bd. II, Nr. 1 u. 2; auch Symbolik des Traumes S. 47 u. f. w.; Gesch. der Seele, Cap. 24, S. 71 u. f. w.

**) Vgl. Martensen, Dogm. S. 90: Erst der Mensch ist Gottes absolut bedürftig.

oder ihre Bestimmtheit und Aeußerungsweise als Weisheit; der physiologische endlich ihre ethische Bestimmtheit als Liebe. Als Gipfelpunkt und vornehmstes Symbol der anthropomorphisch, d. i. in ihrer Heiligkeit, kundgegebenen Macht Gottes mußte uns die Hand; als Hauptsinnbild, der anthropomorphisch geoffenbarten Weisheit mußte uns die Sprache; als Hauptsinnbild der anthropomorphisch versichtbarten Güte endlich mußte uns das Eigenthümliche der menschlichen Zeugungs- und Entwicklungsgeschichte, vor Allem das langsame Wachsthum des Menschen erscheinen. Diese drei characteristischen Hauptvorzüge der Menschennatur vor der thierischen bilden also zugleich die drei hervorstechendsten Momente in der durch die Erschaffung des Menschen vollzogenen Selbstbethätigung Gottes als des Heiligen, oder in seiner theomorphisirenden Selbstsymbolisirung als höchster Stufe seiner naturschöpferischen Selbstbezeugung überhaupt. — Indem wir uns nun weiter zur Darlegung der göttlichen Gerechtigkeit wenden, werden wir mit Nothwendigkeit über die Gebiete der Anatomie und der Physiologie hinaus auf dasjenige der Pathologie gewiesen, als worin dieselbe zuerst zu ihrer allseitigen und umfaßenden symbolischen Versichtbarung gelangt. Denn wenn die Gerechtigkeit Gottes überhaupt nichts anderes ist, als die höchst weise Bethätigung und Bewährung seines heiligen Liebeswesens gegenüber der freien Selbstbestimmung seiner persönlichen Geschöpfe, oder die energische Selbstbezeugung der göttlichen Weisheit in der religiös-ethischen Lebenssphäre*), so kann es un-

*) Vgl. Weiße, Phil. Dogm. §. 537, wo die Gerechtigkeit als „die vollständige Wahrheit des sittlichen Verhaltens der Gottheit zur Schöpfung ihres freien Liebeswillens" definirt wird (ähnlich Nitzsch, Syst., S. 179), und Martensen, S. 89, wo die Gerechtigkeit als ein besonderes Moment in der Güte, diese aber als „Einheit der Weisheit und Gerechtigkeit" gefaßt ist, nachdem S. 88 die Gerechtigkeit als „die Macht der Weisheit" definirt worden war. Vgl. für diese enge Beziehung zwischen Weisheit und Gerechtigkeit schon Irenäus, adv. haer. III, 43: „Quemadmodum autem et sapientem dicunt Patrem omnium, si non et judiciale ei assignant? Si enim sapiens, etiam probator est; probatori autem subest judiciale, judiciale autem assequitur justitia; ut juste probet, justitia provocat judicium:

möglich ein anderes Naturgebiet geben, auf welchem sich dieselbe in unmittelbar veranschaulichender Weise klar und vollständig äußerte, als die Naturseite des menschlichen Lebens in ihrer entweder normalen oder abnormen Entwickelung, das mit seiner sittlichen Selbstbestimmung zwar keineswegs immer und nothwendig (Joh. 9, 3), aber doch in den meisten Fällen zusammenhängende (Hiob 9, 2; 42, 6; 2. Mos. 20, 5; 34, 7; Joh. 5, 38; Matth. 9, 2) und jedenfalls nie ganz außer allem organischen Zusammenhange damit stehende Gebiet seiner Gesundheitszustände und Erkrankungen*). Was der Mensch bei Leibesleben und mit seinem Leibe verbrochen, das muß er auch an seinem Leibe büßen, und je nachdem er seine gottbildlich, d. i. heilig geschaffene

judicium autem, cum fit cum justitia, transmittet ad sapientiam". — Vgl. auch Clemens Alex. Paedag. I, 9, p. 127; 8, p. 119 D; Tertullian, c. Marc. II, 11.

*) Vgl. auch die neutestamentl. Benennung μάστιξ (Marc. 3, 10; 5, 29. 34; Luc. 7, 31) für Krankheit und damit das Verb. μαστιγοῦν, z. B. Hebr. 12, 6; auch Sir. 38, 15: „Wer vor seinem Schöpfer sündigt, der muß dem Arzt in die Hände fallen", und schon Ps. 107, 17. 18. — K. Ph. Fischer, speculat. Theol. S. 308 sagt sehr treffend: „Folgt es aus der Verhältnismäßigkeit der Objectivität zur Subjectivität, daß das subjective Wesen nur in so fern im Conflicte mit seiner Außenwelt erkranke und sterbe, als es sich durch seinen inneren Widerspruch oder seinen inneren Todesproceß negirt oder, wie Hegel sich ausdrückt, „sich aus sich selbst tödtet", so daß es also wesentlich an einem inneren Schicksale zu Grunde geht oder das Opfer seiner inneren Negativität wird, so kann diese negative, die Harmonie des leiblichen Lebens störende und in ihr Gegentheil verkehrende Thätigkeit nur in der Einheit mit der negativen perversen Selbstbestimmung des Willens begriffen werden, dessen bestimmbares Organ die Leiblichkeit ist, ein Zusammenhang des physischen Uebels und seiner Vollendung, des Todes, mit der Sünde oder mit dem moralischen Uebel, welcher um so tiefer eingesehen wird, je vollkommener erkannt wird, daß die Seele durch ihre bewußtlose Thätigkeit den Lebensproceß des Leibes erregt, daher sich ihre Zustände in entsprechenden normalen oder abnormen Processen und Bildungen oder Misbildungen der leiblichen Organe verleiblichen" u. s. w. — Vgl. sodann S. 310 Anm. und 314. 315: die bedeutungsvollen Zeugnisse kundiger neuerer Aerzte, namentlich K. A. W. Richter's in Berlin, für das Verursachtsein der allermeisten Krankheiten durch ethische Schuld.

Leiblichkeit heilig und gottgemäß verwendet, oder zum Werkzeuge verkehrter persönlicher Selbstbestimmung misbraucht, muß, schon zufolge der natürlichen Ordnung der Dinge und des im Naturrechte uralter Völker*), gleicherweise wie in der Offenbarung Alten und Neuen Testaments giltigen Jus talionis (2. Mos. 21, 23 ff.; 3. Mos. 24, 19 ff.; 5. Mos. 19, 21; Offenb. 16, 5. 6; vgl. auch Hiob 2, 4), ihm lohnende und segnende Wohlthat, oder züchtigende, ja tödtende Strafe an seinem Leibe widerfahren. Diesem Gesetze entspricht ideal und im Wesentlichen der Verlauf der ganzen, von Gott gewirkten und geleiteten Heilsgeschichte. Mit dem Leibe wurde uranfänglich vom Menschen gesündigt: durch den Leib des anderen Adam wurde die Sünde gesühnt und das Gesetz, das da ist die Kraft der Sünde, getödtet (Röm. 7, 4; 1. Cor. 15, 56. 57). Das Fleisch brachte die Menschheit zu Falle und unter die Herrschaft des Todes: im Fleische hat Gott die Sünde verurtheilt und durch den in den Tod gegebenen Fleischesleib seines Sohnes uns versöhnet (Röm. 8, 3; Col. 1, 22; Eph. 2, 15). Im Blute entsprang die böse Lust nach dem todtbringenden Genuße des verbotenen Apfels: durch das vergoßene Blut des Einen Schuldlosen, das da kräftig ist, uns zu reinigen von aller Sünde, erwies Gott aufs Vollkommenste seine zugleich strafende und heilende Gerechtigkeit (Röm. 3, 25; 5, 9). Ja am Holze vergingen sich Hand und Mund der ersten Menschen — und am Holze mußte darum der reine Leib des Menschensohnes als Opfer für die Sünden seines Geschlechtes dargebracht werden. Und so wird sich dereinst, bei finaler Vollziehung der von Christo principiell verwirklichten Gerechtigkeit am absoluten Lebensabschluße jedes Einzelnen, der Leib als die Stätte erweisen, welche die entweder positive oder negative Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit zu ihrer vollsten und ewig währenden Erscheinung bringt. Am Auf-

---

*) Für die Aegypter vgl. Diodor, I, 78. 79; Uhlemann, Aegyptische Alterthumskunde, II, S. 72; für die Römer z. B. Leges XII tabb., tab. VII, 1. 9., p. 47 ed. Funk: „Si membrum rupsit, nisi cum eo paicit, taliod estod“ etc. und dazu Jhering, Geist des römischen Rechts, I, S. 125 u. s. w.; für die Griechen Demosth. adv. Timocr. p. 744 und Diog. Laert. I, 57. — Vgl. überhaupt Knobel, zu Exodus, S. 220.

erstehungsleibe, sei er nun ein σῶμα τῆς δόξης, oder ein σῶμα τῆς αἰσχύνης (vgl. Phil. 3, 19—21 mit Dan. 12, 2), wird die göttliche Gerechtigkeit sich vollenden, gleichwie sie ihre Erweisungen am diesseitigen sterblichen begonnen hat*). — Im Zusammenhange mit dem Fortschreiten unsrer Betrachtung vom anatomisch-physiologischen auf das pathologische Gebiet werden wir es übrigens nun auch — statt, wie im Bisherigen, mit Anthropomorphismen, — überwiegend mit Anthropopathismen zu thun bekommen. Denn Gottes Verhalten gegenüber dem sittlichen Thun der Menschen ist stets ein entsprechendes; und wie er bei den Heiligen heilig, bei den Frommen fromm, bei den Reinen rein ist, so ist er bei den Verkehrten verkehrt Ps. 18, 26. 27, straft also die Sünde der Menschen mit Sünde Ps. 69, 28; Röm. 1, 24, und erscheint den Leidenschaften der Gottlosen gegenüber selbst leidenschaftlich in ihrer Bestrafung, den mit Plagen und Krankheiten Heimgesuchten gegenüber selbst als Quelle ihrer Leiden und Ursache ihrer Uebel. Dem entspricht, daß, statt der friedlichen Gleichnisse vom Hirten, Säemann, Winzer, Töpfer, Bauherrn, König und Vater, unter welchen wir auf den bisher dargestellten Offenbarungsgebieten Gott vorzüglich versinnbildlicht sahen, nunmehr das Bild vom Kriegshelden (אִישׁ מִלְחָמָה 2. Mos. 15, 3; גִּבּוֹר Jes. 42, 13; Jerem. 14, 9; 20, 11; 32, 18; Zeph. 3, 17; Hiob 16, 12—14; vgl. Jes. 9, 6) Alles beherrschend in den Vordergrund tritt. Daß aber der Gott der Liebe und des Friedens, der Treue und der Gerechtigkeit als Kriegsheld auftretend dargestellt wird, ist an sich schon eine Anthropopathie der stärksten und fundamentalsten Art, erklärlich nur aus dem in sich selbst absolut gottwidrigen, vernunftwidrigen und un-

*) Irenäus, adv. haer. II, 51: „Quia enim in corporibus perficiuntur ea quae sunt justitiae, manifestum est". Diese zunächst auf den zu erwartenden Auferstehungsleib bezügliche Bemerkung, mit welcher die schönen Ausführungen Tertullians, de resurr. carnis, c. 17. 56 sqq. zu vergleichen, hat auch schon für das diesseitige Leben ihre durchgängige relative Wahrheit. Das kann jeder aufmerksame Christ in gewißem Sinne an sich erfahren, daß er die göttliche Gerechtigkeit an seinem Leibe mit herumträgt, sei es in positiver Weise (Röm. 6, 19; 1. Cor. 6, 19), sei es in negativer (Ps. 90, 7; Röm. 8, 10).

begreiflichen Wesen der menschlichen Sünde, das mit Nothwendigkeit ein mit der gewaltigsten Erregung des göttlichen Geistes verbundenes Herausgehen des Ewigen aus der seinem eigentlichen Wesen entsprechenden, seligen und gleichmäßigen Ruhe, ein energisches, stets heiliges, aber auch höchst gerechtes Sich aufmachen aus Seiner himmlischen Wohnung, um die Frevel seiner Erdenkinder heimzusuchen, hervorruft.

§. 108. Die an den Gesundheits- und Krankheitszuständen des Menschen ersichtliche Gerechtigkeit Gottes

a) von Seiten ihrer physischen Bestimmtheit.

1) Die göttliche Gerechtigkeit ist eine unendliche. Dieß offenbart sich in dem totalen und absolut entschiedenen Character ihrer Wirkungen. Wie Gott denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, den Bund und Barmherzigkeit hält in tausend Glied 5. Mos. 7, 9, so würde er auch das Menschengeschlecht, wäre es nicht in Sünde gefallen, sondern bei Seinem Gebote verharrt, verkläret haben von einer Klarheit zur andern, so daß seine Geschichte eine Lebensentwicklung mit dem Character der ungetrübtesten Reinheit und des unausgesetztesten Fortschritts von einer Stufe vollkommener Erkenntnis und Naturbeherrschung zur andern gewesen wäre. Es fiel aber, und als Strafe hiefür trat nichts Geringeres, denn der Tod ein, nach 1. Mos. 2, 17; 3, 7. 19; Röm. 5, 12; für ein unendliches, d. h. in einem bestimmten Zeitpunkte und an bestimmtem Orte geschehenes Vergehen also eine an sich unendliche Strafe, aber freilich nur um deswillen, weil jenes Vergehen ein unendlich verkehrtes gewesen; und nur in so fern eine endlose Strafe, als der Mensch den aus Gnaden ihm noch offen gelaßenen Heilsweg mit beharrlicher sündiger Abkehr von Gott verschmähen würde. Auf einmal nämlich ließ der in seiner unendlichen Gerechtigkeit auch unendlich barmherzige Gott die ganze Wucht des tödtenden Sündensoldes mit allen seinen Schrecken nicht über die Menschheit herfallen. Er ließ statt der sofortigen und rettungslos für immer vernichtenden Auflösung der Seele in ihr leibliches und geistiges Element einen nur allmählig sich vollziehenden Proceß dieser Auflösung eintreten, der auf Seiten

des sinnlichen Factors der Menschennatur sich in jenem unendlich zahlreichen Heere mannichfaltiger Krankheitserscheinungen oder doch schwächender Infectionen des leiblichen Organismus äußert, welches seine verderblich vergiftenden, bald langsamer hinsiechen machenden, bald plötzlich fortraffenden Wirkungen auf alle Glieder des Menschengeschlechts und zwar mit wachsender Macht und mit der Zeit fortschreitender Stärke ausgedehnt hat*), während auf Seiten des geistigen Lebens außer der allgemeinen Trübung und Schwächung des höheren Erkenntnisvermögens oder des inneren Auges, eine nicht geringe Zahl von Zerrüttungen und Erkrankungen der psychischen Functionen und von Lähmungen, Verwirrungen und Betäubungen der Geistesthätigkeit mittelst schmerz- und schreckensvoller Empfindungen (Erinnerungen wie Ahnungen), zu den Merkmalen dieses bereits in Wirksamkeit getretenen, zwar oft langsam aber stets sicher zu seinem traurigen Ziele gelangenden Todeszustandes gehören**). — Zu diesen gewöhnlichen Wirkungen des mit der Sünde in die Menschheit eingedrungenen Todes kommen nun noch eine ganze Reihe großartigerer außerordentlicher Zornesäußerungen, welche nicht bloß einzelne Individuen, sondern ganze Nationen und Massen von Menschen auf einmal betreffen. Die allgemeinsten dieser Aeußerungen des göttlichen Zorns, d. h. des die Acte der strafenden Gerechtigkeit Gottes hervorrufenden und begleitenden göttlichen Affects, stellt die Schrift unter dem Bilde gewaltiger Erregtheit bald dieses bald jenes der sogenannten vier Elemente, am häufigsten des Waßers und des Feuers, dar. Gottes Zorn ergießt sich als alles überschwemmende, furchtbar verheerende Flüßigkeit, nach Art der Noachischen Sündfluth, die in dieser Beziehung fast urbildliche Bedeutung hat: Jes. 54, 8. 9; vgl. 30, 28—33; Hos. 5, 10 („Ich will meinen Zorn über sie ausschütten wie Waßer"); Zeph. 3, 8; Hab. 2, 15. 16; Ps. 69, 25; 88, 8. 17. 18; vgl.

*) Vgl. Richter bei Fischer, a. a. O. S. 310: „Einen vollkommen Gesunden gibt es nicht. Höchst sinnvoll ist deßhalb jene Vorstellung der Alten, wonach jeder Mensch seine eigenthümliche Todesgottheit, seine Ker haben sollte, die ihn von seiner Geburt an durchs Leben begleite, denn eine solche hat jeder Mensch in Gestalt einer chronischen Krankheit".

**) S. Beck, Seelenlehre, S. 18. 19.

die schon früher Cap. 6, §. 87, angeführten Stellen, welche schwere Strafgerichte als reißende Ströme oder tiefe Meeresfluthen darstellen. Oft ist diese Zornesfluth zugleich heiß und glühend: Jes. 42, 25; Jerem. 1, 13; 7, 20; Ezech. 21, 31; 22, 31; Zeph. 3, 8 u. s. w.; oder ein bitterer Trunk, den der Elende, vom Zorn Betroffene, trinken muß, gleich der des Ehebruchs beschuldigten Gattin, die „das verfluchte bittere Waßer" des Eiferopfers zu trinken hat (4. Mos. 5): Jerem. 8, 14; 9, 15; 23, 15; Klagel. 3, 15. 19; Ps. 69, 22 (wo der Wermuth- und Gallentrank zugleich von Seiten seiner giftigen Wirkung in Betracht kommt); Ps. 109, 18 (der Fluch Gottes wird angezogen, wie ein Hemd, und geht in den Elenden, wie Waßer und Oel); Hiob 15, 16 (Unrecht saufen, wie Waßer); oder ein berauschender Trank des Zorns aus Gottes Taumelbecher: Jes. 19, 14; 24, 20; 29, 9 (wo die Verschiedenheit dieses furchtbaren Tranks von Wein und gewöhnlichem Rauschtrank ausdrücklich hervorgehoben wird); 51, 17. 21; 63, 6; Jer. 13, 12. 13; 23, 9; 25, 15; 48, 26; 51, 7; Ezech. 23, 32; Obadj. 16; Nah. 3, 11; Hab. 2, 16; Sach. 12, 2; Ps. 60, 5; 75, 9; 107, 27; Hiob 21, 20; Klagel. 4, 21; Offenb. 14, 8. 10; 16, 19; 18, 6. — Gott selbst erscheint als der Zornestrunkene in der furchtbaren Schilderung Ps. 78, 65. — Der Kelch wird, im Anschluß an jenes Bild vom trunken, oder wahnsinnig (5. Mos. 28, 34), oder auch ohnmächtig machenden (Jes. 51, 20), oder für immer einschläfernden (Jerem. 51, 39, 37) Zornesbecher, überhaupt zum Sinnbilde der Leiden und des Todes: Jerem. 49, 12; Ezech. 23, 31—34; Hab. 2, 16 (der Kelch der Rechten Jehova's); Ps. 11, 6; 116, 13 (anders freilich Ps. 16, 5; 73, 26, wo Jehova in gutem Sinne der Kelch, d. i. der Antheil der Frommen heißt); Matth. 20, 22; 26, 39. Vgl. auch die sieben apokalyptischen Zornschaalen Offb. 16 (bestehend in bösen Geschwüren, Verwandlung des Meeres in Blut, Verwandlung des Süßwaßers in Blut, furchtbarer Sonnengluth, Verfinsterung des Reiches des Thiers, Austrocknung des Euphrats und furchtbaren Gewitter- und Erdbebenerscheinungen) und den häufigen Ausdruck עֶבְרָה, Ergießung, Ueberlaufen, für Zorn (z. B. יוֹם עֶבְרָה der Tag des Zorns Spr. 11, 4; Ezech. 7, 19; Zeph. 1, 18; Hiob 21, 30; vgl. Spr. 11, 23) sowie זַעַם (Jes. 30, 27;

Hos. 7, 16; Ezech. 22, 24; Dan. 8, 19; 11, 36) und זַעַף (2. Chron. 16, 10; 28, 9; Jon. 1, 15), beide wahrscheinlich „Schaum“, dann Wuth, Grimm bedeutend. — Gewöhnlicher aber wird der göttliche Zorn mit Ausdrücken bezeichnet, die vom Brennen hergenommen sind, wie חֵמָה Hitze (Jerem. 32, 31; Ezech. 7, 8 u. s. w.), oder חָרוֹן Gluth (2. Mos. 15, 7; Ezech. 7, 12. 14; Ps. 2, 5), oder חֲרוֹן אַף (Jerem. 4, 8; 12, 13 u. s. w.); oder חֳרִי אַף (2. Mos. 11, 8; 5. Mos. 29, 23; Klagel. 2, 3). Vgl. die häufigen Redensarten: חָרָה אַף יְהוָה Gottes Zorn entbrennt (2. Mos. 32, 10. 11; 5. Mos. 11, 17 u. s. w.), oder בָּעַר אַף (Ps. 2, 12; Jes. 30, 27), oder יָצְאָה חֵמָה וּבָעֲרָה (Jerem. 4, 4; 21, 12); oder נִתְּכָה חֵמָה (2. Kön. 22, 13. 17), oder עָשַׁן אַף der Zorn raucht (5. Mos. 29, 19; Ps. 74, 1) u. s. w. Auch קִנְאָה (Sach. 1, 14; 8, 2), der Zorneseifer, gehört hieher, da es von קנא herkommt, was nach dem Arabischen: dunkel erröthen, erglühen bedeuten muß; und selbst קֶצֶף von קצף zerbrechen, reißen, wird hierher zu zählen sein, sei es nun, daß es ein reißendes Feuer, oder ein plötzliches Ausbrechen der vorher verhaltenen und eingedämmten Zornesfluth bezeichne. Vgl. die Verbindung von חֵמָה, אַף und קֶצֶף, wie 5. Mos. 29, 27, Jerem. 21, 5; 32, 37, oder von שֶׁטֶף, חֵמָה (Fluth) und אַף Spr. 27, 4, oder von חֲרוֹן אַף, זַעַם und אֵשׁ קִנְאָה Zeph. 3, 8, oder von חֲרוֹן אַף, עֶבְרָה, זַעַם und צָרָה (Bedrängnis) Ps. 78, 49, und mancherlei andere Zusammenstellungen dieser Art. Dieses Zornfeuer Gottes „entbrennt“ (5. Mos. 11, 17; Jos. 7, 1; Richt. 2, 20), oder wird „ausgeschüttet“ Jes. 42, 25; (Ezech. 21, 36; Zeph. 3, 8), oder „herabgeschüttet“ (נִתְּכָה 2. Chron. 34, 21. 25; Jerem. 7, 20), oder „entsendet“ (Ezech. 7, 3), oder völlig „ausgelaßen“ (כִּלָּה, Ezech. 5, 13; 6, 12; 7, 8; 13, 15; Klagel. 4, 11), oder „angeblasen“ (Ezech. 21 31; 22, 31), so daß es brennend „aufsteigt“ (Spr. 15, 1; Ps. 78, 21. 31; 2. Chron. 36, 16), Wälder verbrennt (Jes. 9, 17. 18; 10, 16—19; Ezech. 21, 1—5; Ps. 74, 1 u. s. w.), Metalle zerschmilzt (Eph. 22, 20 u. s. w.), als Blitzstrahl die Gottlosen niederschmettert (2. Mos. 15, 7; 3. Mos. 10, 2 u. s. w.), über die ganze Erde, ja bis in den Abgrund hinein wüthet (5. Mos. 32, 22) und dem Menschen zum schmerzlichen Brand in

seinen Gebeinen wird (Jerem. 20, 9; 23, 29; Klagel. 1, 13). — Außer dem flüßigen und dem feurigen Elemente kann (nach Cap. 4, §. 77, und nach Cap. 10, §. 105) auch der Wind mit seinen verheerenden Wirkungen, als Sturmwind, Windsbraut u. s. w. Symbol oder Organ der zürnenden Strafgerechtigkeit Gottes sein und bald die Feuersgluth (Ezech. 21, 31 u. s. w.), bald die Waßerfluth unterstützen und verstärken (letzteres Jes. 59, 19: „Gott wird kommen, wie ein eingeengter Strom, den der Wind des HErrn treibt"; vgl. Jes. 51, 15; Jerem. 31, 35; Am. 5, 8; Hiob 26, 12). — Ein viertes Haupterweisungsmittel des göttlichen Zornes ist endlich nach Jerem. 10, 10; Am. 1, 1; Nah. 1, 5; Hagg. 2, 6; Sach. 14, 4. 5; Hiob 9, 5. 6; Ps. 18, 8; 46, 3. 4; 60, 4; 68, 9; 77, 19; 97, 4; 104, 32; 114, 7; Matth. 24, 7; 27, 51; Offenb. 6, 12; 8, 5; 11, 13; 16, 18 das Erdbeben, welches Jes. 29, 6; 1. Kön. 19, 11. 12 mit dem Sturmwind und Feuer zusammengestellt ist. Diese Art des Strafgerichts, von deren wellenförmig schwankender, alles auf weithin unsicher machender Bewegung der Verfaßer des Kosmos*) mit Recht sagt, „sie stelle sich dem Menschen als etwas Unbegrenztes und Allgegenwärtiges dar", leitet uns zu einer weiteren Bestimmtheit der göttlichen Gerechtigkeit über, wie sich dieselbe gegenüber dem menschlichen Leibesleben bethätigt. Denn

2) als allgegenwärtige versinnbildet sich die göttliche Gerechtigkeit in der Förderung oder hemmenden Benachtheiligung der freien örtlichen Bewegung des Menschen, wie im Allgemeinen (sofern nach Ps. 139, 8. 9; Am. 9, 2. 3 dieselben ihr nicht entfliehen können), so insbesondere durch Gefangennehmung (Hiob 13, 27; 33, 11: „Du hast meine Füße in einen Stock gelegt") oder sonstige Einengung und Bedrängnis (צַר Ps. 4, 2; 18, 7; 44, 11; 66, 14; 78, 42; 106, 44), oder „enges Bett und kurze Decke" Jes. 28, 20, oder „Brot der Trübsal und Waßer der Bedrängung" (1. Kön. 22, 27; Jes. 30, 20; Ezech. 4, 16. 17 u. s. w.), oder Schwächung und Lähmung der Geh- und Bewegungsorgane, also Verursachung von „wankenden Lenden", Ps. 69, 24; „zerschlagenen Lenden" שִׁבְּרוֹן מָתְנַיִם Ezech. 21, 11; vgl. 5. Mos. 33, 11; Jes. 45, 1; Sir. 35, 22), oder „Schmerz in allen Lenden" (Nah. 2,

*) Th. I, S. 224.

11; Jesaj. 21, 2; Ps. 38, 8); oder „schlotternden Knieen“ Nah. 2, 11; Dan. 5, 6; Ps. 109, 24), oder „wankenden Knöcheln“ (Ps. 18 37); vgl. 38, 17); oder „Zerfließen der Kniee“ (Ezech. 7, 17; 21, 12); oder „laße Hände und ermattete Kniee“ (Jes. 35, 3; Jerem. 6, 24; Hiob 4, 3. 4; Hebr. 12, 12); oder „schlaffe Hände“ (Jes. 13, 7; Jerem. 47, 3; 50, 43; Zeph. 3, 16) u. s. w. Vgl. die zusammenfaßenden Schilderungen solcher physischer Schwächungen und Plagen, wie sie Gottes Zorn insbesondere über die Knochen- und Muskeltheile der menschlichen Leiblichkeit verhängt, in Hiob 33, 19 ff.; Ps. 22, 31. 38 u. s. w., wo namentlich das „Verschmachten der Gebeine“ (Ps. 22, 15; 31, 11; 32, 3; Spr. 17, 22; vgl. Ps. 6, 3; 51, 10; 42, 11; Hiob 4, 14; 30, 17; Klagel. 3, 4), oder der eiternde, fäulnisartige Schmerz in den Beinen (Hab. 3, 16; Spr. 12, 4; 14, 30), oder der Brand der Gebeine (Hiob 30, 30; Ps. 102, 4; Jerem. 20, 9; 23, 29; Klagel. 1, 13) bedeutsam hervortreten. Dagegen sollen die Gebeine der Gerechten „grünen wie Gras“ Jes. 66, 14; Sir. 46, 14; 49, 12, „gemästet werden mit Mark“ Hiob 21, 24, und darum den HErrn loben und preisen (Ps. 35, 10) als den, der die Gebeine der Seinen bewahrt und stark macht (Ps. 34, 21) und die laßen Hände festigt und kräftigt (Zeph. 3, 16; Sach. 8, 9. 13 u. s. w.).

3) Als allmächtiger tritt der gerechte Gott besonders dann auf, wenn er sich aufmacht, um in seiner Eigenschaft als gewaltiger, unwiderstehlicher Kriegsheld die Gottlosen heimzusuchen, seinen Frommen aber Schutz, Erlösung und Recht zu verschaffen. Gott ist ein Held (גִּבּוֹר Jes. 42, 13; Jerem. 14, 9), ein gewaltiger Held (Jerem. 20, 11), ein göttlicher (Jerem. 32, 18; Jes. 9, 6), ein helfender und rettender (Zeph. 3, 17), ein Heiland גֹּאֵל (2. Mos. 6, 6; Jes. 43, 1; 44, 22; 48, 20; 4, 79 u. s. w.): aber auch ein Feind (אוֹיֵב, Klagel. 2, 4. 5), ein Verfolger seiner Gegner (רוֹדֵף, Klagel. 3, 43. 66; Matth. 22, 7), ein kriegführender König (Jes. 43, 15; Jerem. 46, 18; vgl. Sach. 9, 13. 14; 14, 3. 4; Luc. 19, 27), ein Eiferer (קַנָּא 2. Mos. 34, 14, wo Gott selbst sich so nennt; auch Nah. 1, 2), ein priesterlicher Schlächter der Gottlosen (Jes. 34, 5. 6; 65, 12; Jerem. 12, 3; 46, 10; 51, 40; Klagel. 2, 21;

Ezech. 39, 17; Zeph. 1, 7. 8; Jac. 5, 5), ein Keltertreter, der „Gerechtigkeit lehret“ (Jes. 63, 1), indem er die Kelter seines Zornes tritt (Joel 3, 18; Offenb. 19, 13—15). — Seine Rüstung besteht aus dem Panzer der Gerechtigkeit, dem Rocke des Eifers und dem Helm des Heils Jes. 59, 17 (vgl. die ausführlichere Beschreibung Weish. 5, 18—22.) Seine übrigen Waffen sind sein Schwert (Richt. 7, 20; 5. Mos. 32, 41; Ps. 7, 13; 17, 13; Jes. 27, 1; 65, 12; 66, 16; Jerem. 9, 15; Ezech. 5, 12 u. s. w.), das „nicht ein Mannesschwert“ ist Jes. 31, 8; sein Spieß (Ps. 35, 3; Hab. 3, 11); sein Schild (Ps. 35, 2) — wiewohl Er selber persönlich der Schild seiner Frommen ist; sein Streitwagen (Hab. 3, 8; Ps. 68, 18); sein Bogen (Hab. 3, 9; Sach. 9, 13; Ps. 7, 3; 21, 13; Klagel. 2, 4; 3, 12); sein Köcher (Klagel. 3, 13; Jes. 49, 2); seine Pfeile, d. h. entweder sichtbare und äußerlich wirksame, die Blitze (Ps. 18, 15; 77, 18; 144, 6; Sach. 9, 14; Hab. 3, 11; Weish. 5, 22), oder Krankheiten (Hiob 6, 4: Giftpfeile; 34, 6; Ps. 38, 3; 58, 8; 64, 8), wo dann der Kranke seine Zielscheibe ist (Hiob 7, 20; 16, 12. 13)*); oder Hunger (Ezech. 5, 16), oder Seuchen und sonstige Plagen (5. Mos. 32, 23. 24; Ps. 91, 5). — Kranke und Leidende sind überhaupt von Gottes Plagen und Gerichten, die gleichsam als Heerestruppen personificirt gedacht sein können (Hiob 10, 17), Berannte und Belagerte (Hiob 6, 4; 15, 24; 16, 12—14; 19, 11. 12. 22; Spr. 6, 11), oder von ihm Gefangene (Hiob 5, 13; 11, 10; 12, 14; 13, 27; 33, 11; vgl. Jes. 42, 7; 49, 9. 24. 25; 61, 1). Denn Gott hat Netze, Garne und Schlingen zum Fangen seiner Feinde (Ezech. 12, 13; 17, 20; 32, 3; Hos. 7, 12; Am. 3, 5; Mich. 2, 3; Hiob 19, 6; Klagel. 1, 13), nämlich die Stricke des Elends (Hiob 36, 8), oder Stricke des Todes (Ps. 18, 5. 6; 73, 4; 116, 3; Spr. 13, 14; 14, 27). Er hat aber auch eine Geißel oder Ruthe (Hiob 9, 23. 34; 21, 9; Klagel. 3, 1; Ps. 2, 9), die zuweilen in der Person eines mächtigen Eroberers bestehen kann (z. B. Assur Jes. 10, 5; vgl. 7, 20; 10, 15). Dabei geht er aber auch seinen Gegnern persönlich zu Leibe, wie eine ganze Menge der

*) Man merke: Gottes Pfeile treffen zwar immer die Scheibe, nur nicht immer nothwendig in das Centrum! —

stärksten Ausdrücke zeigt, die sämmtlich den Zweck haben, das Furchtbare und Entsetzenerregende der in ihrem Vollzug begriffenen richterlichen Thätigkeit Gottes auszudrücken. Er ringt mit seinen Gegnern um sie zu Boden zu werfen (1. Mos. 32, 24; Hos. 12, 4. 5; Hiob 9, 11; Ps. 102, 11), schüttelt und quetscht sie (Hiob 16, 12), zerbricht ihnen die Gebeine (Hiob 19, 10); Jes. 38, 3; Klagel. 3, 4; vgl. das Verbum פָּרַץ reißen, brechen, von Gottes strafrichterlicher Thätigkeit: 2. Sam. 5, 20; 6, 8; 2. Chron. 20, 37), zerschmettert ihnen die Lenden (5. Mos. 33, 11; Sir. 35, 22), zerschlägt ihnen die Zähne (Ps. 3, 8), den Kopf (Ps. 68, 22; 110, 6; Hab. 3, 13; Sir. 36, 12), zermalmt und zerscheitert sie (Hiob 6, 9; vgl. Matth. 24, 51 das Zersägen), tritt sie unter seine Füße (Klagel. 3, 34; Röm. 16, 20) und verschlingt sie (2. Mos. 15, 7; Jes. 25, 8; Hiob 8, 18; Sir. 45, 24; 1. Cor. 15, 55). — Oder, wenn die Gegner ganze Heere ausmachen, so läßt er sie vom Schwerte gefreßen werden (Jes. 1, 20; 34, 5 — wo das Schwert sogar als berauscht vom Blute der Getödteten dargestellt ist; vgl. 5. Mos. 32, 41. 42; Jerem. 2, 30; 46, 10; 47, 6; 50, 16; Hos. 11, 6 — in welchen Stellen es wüthet; vgl. auch die häufige Redensart לְפִי חָרֶב 5. Mos. 20, 13 u. s. w., griechisch στόματι μαχαίρας Luc. 21, 24), gibt sie den Seinen „zum Nacken", d. h. jagt sie vor ihnen her in die Flucht (2. Mos. 23, 27; Jos. 7, 8. 12; Ps. 18, 41; 21, 13), macht ihren Rücken den Siegern zu einer Gaße (Jes. 51, 23), gibt sie den Siegern unter die Füße (Ps. 110, 1; Judith 14, 5, Apg. 2, 35 u. s. w.), läßt sie mit Dreschwagen zermalmen (Joel 4, 14; Mich. 4, 12; Jes. 21, 10; 25, 10; Jerem. 51, 33; vgl. Jes. 41, 15, wo Israel als dieser Dreschschlitten Jehova's genannt ist), die Sieger ihre Füße in ihrem Blute baden (Ps. 58, 11; 68, 24) oder ihr Fleisch freßen (4. Mos. 14, 9; 24, 8; 5. Mos. 7, 16; Jerem. 5, 17; 30, 16; 50, 17 u. s. w.), oder auch die Feinde untereinander ihr eigen Fleisch freßen und Blut saufen Jes. (49, 26; Jerem. 19, 9; Klagel. 2, 20; 4, 10; Ezech. 5, 10 u. s. w.), ihre Leichname aber bei Tag in der Hitze und bei Nacht im Froste liegen (Jerem. 36, 30; Bar. 2, 25), oder als Mist auf der Erde umherliegen (Jerem. 8, 2; 9, 21; 16, 4; 25, 33; vgl. Sach. 14, 12 u. s. w.) und als Aas den Vögeln des Himmels und den

Thieren des Feldes zu Theil werden (5. Mos. 28, 26; 1. Kön. 14, 11; 16, 4; 21, 24; Jerem. 7, 33; 19, 7; 34, 20; Ezech 29, 5; 39, 4. 17—20; Offenb. 19, 17; Matth. 24, 18). — Und wie zum Zeichen dessen, daß selbst im Gebiete dieser herzzerreißenden Schrecken und Plagen, die der göttliche Weltenrichter im Kampfe mit den himmelschreienden Sünden der Menschen und der dämonischen Macht des Bösen auf Erden zu verhängen genöthigt ist, eine gewiße rhythmische Harmonie der Bewegung stattfinde*), werden durch die ganze heil. Schrift hindurch die solennen Hauptstrafgerichte, namentlich die über Israel ergehenden, gewöhnlich in der furchtbaren Trias „Schwert, Pestilenz und Hungersnoth" zusammenbefaßt: 3. Mos. 26, 25. 26; 2. Sam. 24, 13 (die drei dem Könige David zur Strafe für seine übermüthige Volkszählung angedrohten Plagen); 1. Kön. 8, 37; 2. Chron. 20, 9; Jerem. 14, 12 ff.; 21, 7. 9; 24, 10; 27, 8. 13; 29, 17. 18; 32, 24—36; 34, 17; 38, 2; 42, 17. 22; 44, 13; Ezech. 5, 12; 6, 11. 12; 7, 15; 12, 16; 21, 19 (wo diese Trias versteckt unter dem Bilde dreier Schwerter angedeutet ist). — Zuweilen, wie Hiob 5, 20; 27, 14; Jerem. 5, 12, stehen bloß Schwert und Hunger beisammen; zuweilen bilden Hunger, Schwert und Gefängnis die verhängnisvolle Dreiheit (Esr. 9, 7; Bar. 2, 25; vgl. Offenb. 13, 10), oder Schwert, Feuer und Gefängnis (Ps. 78, 61—64; Dan. 11, 33); oder es tritt das reißende Wild des Feldes hinzu, so daß die Trias: Schwert, Thiere und Pest (Jerem. 16, 4; Ezech. 33, 27), oder, wie noch öfter, die schreckliche Tetras: Hunger, Schwert, Pest und reißende Thiere entsteht — so Ezech. 5, 17; 14, 13—19; Offb. 6, 8.**) —

*) Schön sagt Lange, S. 120: „Der Zorn Gottes ist die Glorie der göttlichen Gerechtigkeit, worin sie als verhülltes Erbarmen in rhythmischer Steigerung endlich wie ein richtender Todessturm über den Sünder kommt, um ihn zu retten" — ob jedesmal? ist freilich die Frage! —

**) Vgl. auch die Zusammenstellung: „Schwert, Hunde, Vögel und Thiere des Feldes" Jerem. 15, 3; oder „Pestilenz, Blut, Hagelsteine, Feuer und Schwefel" Ezech. 38, 22; und die noch längeren Aufzählungen bei Sir. 3 , 33—37; 40, 8. 9, welche einerseits rückwärts an die 10 ägyptischen Plagen erinnern, andrerseits vorwärts auf die 7 Zornschaalen Offenb. 16 deuten.

4) Daß nach den zuletzt angezogenen Stellen die dem göttlichen Gerichte verfallenen Menschen den wilden Thieren preißgegeben werden, die auf seiner gottebenbildlichen Würde beruhende Naturherrschaft des Menschen also in ihr Gegentheil verkehrt werden soll, dieß weist uns auf eine weitere Bestimmtheit der Gerechtigkeit Gottes hin. Diese ist nämlich auch eine heilige, die dem seiner eigentlichen Würde und Bestimmung gemäß lebenden Menschen sein Vermögen, über und durch die niederen Naturgenoßen zu herrschen, zu fördern, zu vermehren und zu verklären weiß (vgl. Marc. 1, 13: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*; auch 1. Kön. 17, 4—6 die Raben des Elias; Dan. 6, 16—22; Hebr. 11, 33: die Löwen und Daniel); im entgegengesetzten Falle aber den durch eigne Schuld seiner Gottbildlichkeit Beraubten auf die Stufe der Thierheit, oder gar unter dieselbe zu erniedrigen im Stande ist. Man denke an Nebucadnezar Dan. 4, 20—30 und an die auch sonst in der Geschichte, profaner, wie christlicher nicht unerhörten Fälle von Lykanthropie, wie bei Lykaon und König Tiridates III. von Armenien, dem Verfolger Gregors des Erleuchters; auch beim Prinzen Condé, der täglich zu gewißen Zeiten in einen Hund verwandelt zu sein meinte, und bei jenen Nonnen, die „in einer ähnlichen Verwandlung, täglich eine Stunde lang wie die Katzen zu heulen pflegten" *). Aber auch schon die geringeren Grade von Verthierung, welche das individuelle und nationale Leben der natürlichen Menschheit auf so vielen Punkten und so mannichfach geartet aufzuweisen hat, sind höchst bedeutsamer Art. Es gehört dahin die bewußte und geflißentliche Pflege, die manche Naturvölker gewißen unedlen und thierischen Leidenschaften angedeihen laßen, wie die Leistungen der jakutischen Freßkünstler, welche die ungeheueren zu sich genommenen Quantitäten nur durch einen tagelangen mühsamen Verdauungsproceß nach Art der Boa constrictor zu verarbeiten vermögen; oder die Sitte der Ovambos im südwestlichen Afrika, für ihren König das colossalste Uebermaaß der Corpulenz zu fordern, während sie jedem Unterthanen die Wohlbeleibtheit geradezu als Verbrechen anrechnen — eine eigenthümliche Nachbildung der Ver-

*) S. Schubert, Symb. des Traums, S. 166. 167, und die daselbst angeführte Schrift von Reil, Rhapsodieen, S. 336.

hältnisse des Bienenstaats, aber sicherlich eine der nachahmenden Menschen höchst unwürdige*). Aber auch der Thierdienst gehört hieher, sowohl der ältere, cultisch ausgebildetere, auch in der Schrift warnend und strafend erwähnte (5. Mos. 4, 15 u. s. w.; Weish. 11, 16; 12, 24; Röm. 1, 23), als der noch jetzt bei vielen wilden Jagd- oder Nomadenvölkern im Schwange gehende, der sich wie eine vergröberte und gemeinere Abart jenes älteren ausnimmt, und in einer derartigen Erniedrigung der Menschen zum thierischen Bewußtsein besteht, daß sie den gefährlichsten und furchtbarsten Raubthieren, mit denen sie vorzugsweise zu kämpfen haben, eine wahrhaft lächerliche ehrfurchtsvolle Scheu bezeugen, z. B. die Hottentotten dem „Herrn Löwen", die Cingalesen auf Ceylon den Giftschlangen, die Ostjacken, Samjeden und andere nordische Stämme dem Bären, dem sie, trotz aller Feindschaft, die ehrendsten Benennungen, als „Pelzvater, Nagelgreis, das schöne Thier" u. s. w., und dabei das Amt eines Wächters über die gesammte niedere Geisterwelt beilegen**). — Ein Zeichen relativer Bestialisirung ist auch die überall in der Völkerwelt und ihrer Geschichte zu Tage liegende Erscheinung, daß die Unterschiede der Raçen und Nationalitäten sich auch äußerlich, in der Schädelbildung, dem Wuchse, der Hautfarbe — und zwar vielleicht größtentheils nicht ohne bewußte und absichtlich verbildende und entstellende Nachhilfe seitens der Menschen — bis zu dem Grade verstärkt und erweitert haben, daß sie denjenigen der Thiergattungen und -Ordnungen ganz und gar ähnlich sehen und eine sichere Ermittelung der ursprünglichen Verwandtschafts- und Abstammungsverhältnisse hauptsächlich durch diesen Umstand bedeutend erschwert, ja vielfach unmöglich gemacht wird***). Wohl nicht ohne Beziehung auf solches Herabsinken zur

*) Auch bei vielen Völkern und Staaten Asiens, namentlich in Hinterindien, finden sich ähnliche Sitten und Erscheinungen.

**) Hartwig, d. hohe Norden, S. 133. Ueber die jakutischen Freßer: ebendas. S. 206. 207.

***) Vgl. Andr. Retzius, Blick auf den gegenwärtigen Standpunkt der Ethnologie (Berl. 1857), S. 41—44, wo merkwürdige Aufschlüße über die Sitte des Umformens von Kinderschädeln bei Peruanern, nordamerikanischen Indianern, türkischen Stämmen, Rhätiern, ja sogar bei manchen Südfranzosen des gegenwärtigen Jahrhunderts, gegeben sind.

thierischen Lebensstufe, wie es besonders bei den rohen Naturvölkern des Alterthums ersichtlich, bezeichnet die Schrift nicht selten die Heidenvölker als Vögel unter dem Himmel und Thiere des Feldes, im Gegensatze zu den als zahme Hausthiere Jehova's vorgestellten Israeliten (Ezech. 17, 23; 31, 6; Dan. 4, 8 u. s. w.; vgl. auch Ps. 80, 14, und besonders Jes. 56, 9: „Alle Thiere auf dem Felde, kommt und freßet", nebst den ganz ähnlichen Stellen Jerem. 12, 9; Ezech. 39, 17). — Als Anthropopathismen hieher gehöriger Art sind die schon früher berührten Darstellungen Gottes unter dem Bilde bald dieses, bald jenes reißenden Thieres, als Löwen, Bären, Panthers u. s. w., in Erinnerung zu bringen. Vgl. Cap. 9, §. 102. —

§. 109. b) von Seiten ihrer logischen Bestimmtheit.

Hier sind es hauptsächlich die Kopfsinnenorgane, in deren fördernder und veredelnder Ausbildung, oder Schädigung und Störung sich die dem menschlichen Verhalten entsprechende Bethätigung göttlicher Gerechtigkeit symbolisirt.

5) Als herrliche erweist sich dieselbe in der Sphäre der Augen, sei es in positiver Richtung, durch Erleuchtung (Ps. 13, 4; 18, 29; 19, 9; Spr. 29, 13; Pred. 8, 1; Luc. 2, 32; Joh. 1, 9) und durch schonendes, wohlgefälliges Ansehen (5. Mos. 11, 16; Ps. 34, 16; 1. Kön. 8, 29); — sei es in negativer, durch Erblindenmachen, als Bild geistlicher Bethörung und Verfinsterung (Jes. 29, 10. 18; 44, 18; Zeph. 1, 17; Pred. 2, 14; Hiob 9, 39—41; Röm. 2, 19; 11, 10; 1. Joh. 2, 11 u. s. w.), durch Verfinsterung des Auges, also daß der so Geschlagene am hellen Mittage in Finsternis tappt (5. Mos. 28, 29; Jes. 59, 10; Hiob 5, 14; Weish. 19, 16; vgl. Ps. 69, 25; Klagel. 5, 17), oder durch Verursachung verschmachtender Augen, als Bildes der Noth und der getäuschten Hoffnungen (5. Mos. 28, 65; Hiob 11, 20; 17, 5. 7; Ps. 6, 8; 31, 10; 69, 4; 119, 123; 1. Sam. 2, 33; Jes. 38, 14; Klagel. 2, 11), oder durch den zornflammenden Blick des göttlichen Auges sammt seinen mannichfachen schlimmen Wirkungen (Hiob 7, 8. 19; 14, 3; Ps. 66, 7; Spr. 15, 3; Am. 9, 4. 8) u. s. w.

6) Als allwißende veranschaulicht Gott seine Gerechtigkeit durch Weckung des Ohres (Jes. 50, 4. 5; 2. Sam. 7, 27; Hiob 36, 10. 15) oder durch Verleihung offener, hörender Ohren (Spr. 20, 12; Bar. 2, 31; vgl. Ps. 40, 7) und durch gnädiges Neigen seiner göttlichen Ohren, um auf die Bitten der Seinen zu hören: aber auch durch Vernehmen aller menschlichen Aeußerungen des Uebermuths und der Gottlosigkeit (Jes. 5, 9; 37, 29 u. s. w.) und durch Verstockung und Betäubung der Ohren der Menschen (Jes. 42, 19; 6, 9. 10; Sach. 11, 7 u. s. w.).

7) Die allweise Wirkungsweise der göttlichen Gerechtigkeit ist ersichtlich an Gottes segnender oder strafender Einwirkung auf die menschliche Zunge als Geschmacks- und Sprachorgan. Ein Act dieser Art war die babylonische Sprachverwirrung, zu welcher sich die Verheißungen, daß Gott den Seinen neue, geschicktere und weisere Zungen verleihen wolle (Jes. 28, 11; 50, 4; Luc. 21, 15), sammt deren wunderbarer principieller Erfüllung am Geburtsfeste der Kirche (Apg. 2), gegensätzlich verhalten. Vgl. aber auch das Kleben der Zunge am Gaumen (Ps. 22, 16; 137, 6; Ezech. 3, 26) und die Bestrafung der Abtrünnigen und Uebermüthigen mit „Müßigkeit der Zähne", Am. 4, 6, d. i. mit Hunger (Ps. 34, 11; 59, 16; Jes. 8, 21; 14, 30; Luc. 15, 17), da man ißt und nicht satt wird (3. Mos. 26, 26; Hos. 4, 10; Mich. 6, 14; Spr. 13, 25), da man abmagert (Jes. 10, 16; 17, 4; 24, 16; Ps. 109, 24), ja verdorret und dahin schwindet, wie ein Schlauch im Rauche (Ps. 119, 83), und letztlich zum Verzehren des Fleisches der Nächsten getrieben wird (5. Mos. 28, 53; 2. Kön. 6, 28. 29; Jes. 9, 19. 20; Klagel. 2, 20; 4, 10; Sach. 11, 9; Bar. 2, 3). Oder Gott straft mit Durst (Jes. 41, 17; 44, 3; 48, 21; Jerem. 14, 2; Hos. 2, 3; Ps. 69, 21; Joh. 4, 13; 19, 28), oder mit Hunger und Durst zugleich (Jes. 3, 1; 5, 13; 29, 8; 32, 6; 49, 10; 55, 1; 65, 13; Am. 8, 11—14; Ps. 107, 5. 9; Hiob 5, 5; Klagel. 2, 11. 12; 4, 4; 2. Chron. 32, 11; Judith 11, 10), oder wenigstens mit knappen Vorräthen an Brot und Waßer in Zeiten der Bedrängnis und Belagerung (Jes. 30, 20; Ezech. 4, 16. 17; 12, 18. 19; Hos. 9, 4; Nah. 3, 14), oder mit Thränen- und Sorgenbrot (Ps. 80, 6; 127, 2), oder mit Nöthen und Leiden, die zu außerordentlichem freiwilligem

Fasten antreiben (1. Sam. 7, 6; Joel 1, 14; 2, 12. 15; Ps. 109, 24). Das Fasten, als Ausdruck bußfertiger Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes und gehöriger Bereitwilligkeit zur Dämpfung der sinnlichen Begierden und Kreuzigung des Fleisches, daher es im Hebr. „die Seele plagen" (עִנָּה נֶפֶשׁ Ps. 35, 13; Jes. 58, 3; Jerem. 14, 12) heißt, wird wenigstens Einmal im Jahreslaufe der gottesdienstlichen Feste Israels, für den großen Versöhnungstag (3. Mos. 16, 29. 31), und zwar bei Strafe der Ausrottung angeordnet. — Im Gegensatze zu diesen Entbehrungen steht dann wieder das Eßen (Ps. 22, 30), die Bereitung eines Tisches gegen die Feinde (Ps. 23, 5; Hiob 36, 16), das Eßen und Sattwerden (Ps. 22, 27; Spr. 13, 25; 27, 20; 5. Mos. 8, 12; 14, 29; 31, 20; Jes. 23, 18; Nehem. 9, 25), das Gefüllt= und Gesättigtwerden mit Gütern (Ps. 107, 9; 145, 16; 146, 7; Nehem. 8, 10; Luc. 1, 53). —

8) Wirkt endlich das belohnende oder strafende Verhalten des heiligen Weltrichters auf das Geruchsorgan und die zunächst mit demselben zusammenhängenden Gebiete des menschlichen Leibeslebens ein, so bethätigt Gott damit aufs Unmittelbarste sein gerechtes Wesen an sich, wie dasselbe entweder seiner lebenfördernden und segnenden Wirkungsweise treu bleiben, oder in Zorn umschlagen kann. S. hierüber schon im vorigen Cap., §. 105, Nr. 8, an welcher Stelle bereits in das Gebiet der Gerechtigkeit übergegriffen werden mußte. Es ist hier namentlich noch an die den Todes= und Verwesungszustand concomitirenden üblen Gerüche zu erinnern, worin der zornige Abscheu und das heilige Misfallen des reinen und gerechten Gottes sich in besonders drastischer Weise kundgibt. Daher das Schreckliche der Drohweissagungen, die ein Liegenbleiben der Leichname als Koth auf den Gaßen und Mist auf dem Felde (Jerem. 8, 2; 16, 4; 25, 33 u. s. w.), oder als Aas für Thiere und Vögel (s. oben) verkünden. Daher auch die bei Berührung von Menschen= und Thierleichen eintretende levitische Verunreinigung (3. Mos. 11; 21, 11; 22, 4; 4. Mos. 5, 2; 6, 6; 9, 6—10; Hagg. 2, 13); und zwar mit dem Unterschiede, daß die Berührung eines unreinen Aases bloß bis zum nämlichen Abend, die einer Menschenleiche aber auf sieben Tage verunreinigte (vgl. 3. Mos. 11, 24 ff. mit 4. Mos. 19, 14). Daher endlich

der weit stärkere Ekel, den uns Menschenkoth, als der, welchen uns thierischer Mist verursacht, nach der merkwürdigen Stelle Ezech. 4, 12—15.

§. 110. c) von Seiten ihrer ethischen Bestimmtheit.

9) Die Bezogenheit der göttlichen Gerechtigkeit auf die Ewigkeit veranschaulicht sich im Gebiete der eigentlichen inneren Erkrankungen, besonders der das Blut und seinen Umlauf im Körper betreffenden, also in den verschiedenen Arten und Graden von Hämatonosen, als Blutverderbnis, Stockung der Säfte, Vollblütigkeit, oder andererseits „Vertrocknung des Lebenssaftes" Ps. 22, 16; 32, 4, Entzündung des Rads der Geburt (Jacob. 3, 6) und gänzlicher Stillstand der inneren Lebensfunctionen am Ende der irdischen Lebensentwicklung (Pred. 12, 6); oder Brand in den Gebeinen (Jerem. 20, 9; 23, 29; Klagel. 1, 13), hitziges Fieber (קַדַּחַת, 3 Mos. 26, 16; 5. Mos. 28, 22; 32, 24; *πυρετός* Sir. 40, 32; Matth. 8, 14. 15; Luc. 4, 38. 39; Joh. 4, 52; Apg. 28, 8), Wundfieber (Jes. 1, 5. 6; Ps. 38, 6 u. s. w.) und Krankheiten überhaupt (חֳלִי 5. Mos. 7, 14; 28, 61; Jerem. 10, 19; Hos. 5, 13; *νόσος*, Matth. 9, 35; *ἀσθένεια* Luc. 5, 15; 8, 2; *ἀῤῥωστία* 1. Cor. 11, 30, wo die vielen Schwächen und Krankheiten in der korinthischen Gemeinde als Folge unwürdigen Abendmahlsgenußes erscheinen). Was die Krankheiten am Organismus des Individuums sind: nämlich Wunden, die Gott ihm mit seiner gewaltigen Hand schlägt, — das sind gemeinsame ethische Leiden und Gebrechen, sammt ihren verderblichen Folgen, als Krieg, Zerrüttung und Elend verschiedener Art, am Leibe ganzer Nationen: Jes. 1, 5; 27, 7; 53, 4. 5. 10; 57, 10; 60, 10; Jerem. 14, 17—19; 15, 18; 30, 14; Hos. 6, 1; Nah. 3, 19; Klagel. 1, 13. Vgl. den Ausdruck שֶׁבֶר, Bruch, Riß, der öfters in diesem Sinne von öffentlichen Unglücksfällen und Heimsuchungen steht (Ps. 60, 4; Jesaj. 30, 26; Jerem. 6, 14; 8, 21 u. s. w.). — Wie man alle Krankheiten in gewißer Hinsicht als parasitische Gebilde, als Gewächse, die abnormer Weise sich in die organische Entwicklung des animalen Lebens eindrängen und dasselbe auf den Stand der vegetabilischen Entwicklung oder des Fruchtalterlebens

herabzuziehen drohen, betrachten kann*): so ist der höchste Grad dieser abnormen Besitzergreifung des menschlichen Organismus durch heterogene Eindringlinge die das seelisch-geistige Leben zugleich mitbetreffende Beseßenheit durch Dämonen (Marc. 1, 26; 5, 3 ff.; Luc. 4, 34. 41; Apg. 19, 15). Und wie zur heilenden Entfernung jener ersteren Arten von Erkrankungen hauptsächlich vegetabilische Potenzen in ärztlich kunstgerechter Verwendung oder in sacramentlicher Weihung erforderlich sind: so ist jenen schmarotzenden unsauberen Geistern nur das Wort der ewigen Weisheit und Gotteskraft gewachsen, wie es aus dem Munde des Erlösers oder derjenigen seiner Bekenner hervorgeht, die Glauben haben wenigstens „als ein Senfkorn". —

10) Sofern Gottes Gerechtigkeit eine treue und wahrhaftige ist, äußert sie sich vornehmlich durch ihre fördernde oder hemmende Einwirkung auf das menschliche Geschlechtsleben und seine Functionen; also durch Segnung der Leibesfrucht (5. Mos. 7, 13; 28, 4. 11; 30, 9; Ps. 127, 3; 128, 3; 144, 12), leichte Geburt, eheliches Glück und Frieden (Ps. 128; Spr. 18, 22; 19, 14; 31, 10—31): oder durch schmerzensvolle Geburt (1. Mos. 3, 16; 35, 17; Jes. 26, 17; Joh. 16, 21), Verfluchung der Frucht des Leibes (5. Mos. 28, 18), unzeitige Geburten (Hiob 3, 16; Ps. 58, 9; Jes. 65, 23) — überhaupt durch den auch ins sexuale Leben der Menschen eingedrungenen Tod, der sich hier als eine von der Wiege bis zum Grabe verunreinigende, schwächende, erkranken machende, ja vergiftende Macht kundgibt, welche nach alttestamentlichem Rechte die levitische Unreinheit aller von den Zuständen des Beischlafs, des Samenergußes, Blutflußes, der Men-

*) Als Rückfall in das selbstlose vegetabilische Leben — oder „in die Erzeugungsgeschichte des animalischen Lebens", nach Schelver — faßt den menschlichen Erkrankungsproceß Baader, Werke Bd. II, S. 474: „Der kranke Mensch ist darum eine Lebenspflanze geworden, die ihre abgeschloßene (individuelle) Selbstheit verloren hat, und der allgemeinen Natur (Mutter) in eine Wechselwirkung heimgefallen, welche nur nach den Productionsgesetzen der Vegetation beendet werden kann. Daher ist die Einsicht von der richtigen Arzneipflanze, welche an jene Krankheitspflanze angereiht wird, nur die Einsicht des Fortschrittes der vegetativen Productionsgeschichte von einer Form zur nothwendig folgenden" 2c.

struation und Geburt unmittelbar Berührten bewirkte (3. Mos. 12, 15)*). Denn beides hängt in der Naturgeschichte des Menschen und ihrer Symbolik aufs Engste zusammen: die Erzeugung neuen Lebens und die Auflösung und Verwesung des alten im Tode; und beides grenzt unmittelbar aneinander: die höchste Lust und der größte Schmerz, die Hochzeitsfreude und die Todestrauer**). Wie die Schrift „die Stimme des Bräutigams und der Braut" sprichwörtlich gebraucht, um eine besonders große Freude und Lust zu bezeichnen (Jerem. 7, 34; 16, 9; 25, 10; 33, 11; Bar. 2, 23; Offenb. 18, 23; vgl. Joh. 3, 29 und Ps. 19, 16): so ist in ihr andererseits auch die Todesangst des gebärenden Weibes (Jes. 19, 16; Nah. 3, 13), oder ihr Schreien (Jes. 42, 14; Jerem. 4, 31), oder ihr furchtbarer Schmerz (Jes. 13, 8; 21, 3; 26, 17. 18; 27, 3; 37, 3; 66, 7; Jer. 6, 24; 13, 21; 22, 23; 30, 6; 48, 41; 49, 22—24; 50, 43; Mich. 4, 9. 10; Nah. 2, 11; Ps. 48, 7; Sir. 48, 21; Joh. 16, 21; Matth. 24, 8; Apg.

---

*) Merkwürdig ist, daß nach den hierauf bezüglichen mosaischen Satzungen das weibliche Geschlecht diesem Princip der Verunreinigung durch geschlechtliche Zustände in noch höherem Grade unterworfen erscheint, als das männliche. Nach 3. Mos. 12 verunreinigte die Geburt eines Mädchens die Wöchnerin auf 80 Tage, also doppelt so lange als die eines Knaben. Vgl. 3. Mos. 27, 3—7. Aehnliches findet sich übrigens auch bei andern alten Völkern, wie bei Persern, Griechen rc. S. Knobel zu Levit. S. 466. 468.

**) „Γενέσει γὰρ πάντως ἕπεται καὶ φθορά" bemerkt Clemens, Strom. III, S. 445, nachdem er die merkwürdige Erzählung aus dem Evang. sec. Aegyptios mitgetheilt: der HErr habe einst der Salome auf ihre Frage, wie lange der Tod noch währen würde, geantwortet: „So lange ihr Weiber noch gebäret". — Daher der enge Zusammenhang zwischen der Beschneidung und den Opfern, diesen beiden Hauptpolen der alttestamentlichen Ritualgesetzgebung; daher auch so manche bedeutsame Bestandtheile des griechischen Mysteriencultus, der ebenfalls auf dieser Erkenntnis beruhte, daß gerade der Anfangs- und der Endpunkt des menschlichen Lebens: die Geburt und die Vollendung im Tode, die beiden Zeitpunkte also, in welchen der Mensch der Gottheit am unmittelbarsten nahe steht, am meisten verunreinigen und das Elend des Erdenlebens am stärksten hervortreten laßen. Vgl. Soph. Antig. 892; Eurip. Polyid. fragm.; und überhaupt Bähr, Symb. II, S. 461; Schubert, Gesch. d. Seele, S. 257; Symb. d. Tr. S. 39. 40; Thiersch, über christliches Familienleben, S. 12.

2, 24; Gal. 4, 9; 1. Theſſ. 5, 3) ſprichwörtlich als Ausdruck für eine beſonders ſchwere und heftige Noth.

11) Als gütiger und liebevoller erzeigt ſich der gerechte Vater darin, daß er in ein im höheren und urbildlichen Sinne eheliches Verhältnis zu ſeiner Gemeinde auf Erden tritt und ſo zum Vater der einzelnen Glieder und Theilhaber des Gottesreiches wird. Eine in der prophetiſchen Bilderſprache beſonders ſtark hervortretende Anſchauungsweiſe. — Das altteſtamentliche Gottesvolk wird als Jungfrau perſonificirt: die Jungfrau Israel: Joel 1, 8; Am. 5, 2; Jerem. 18, 13; 31, 4; oder auch die Tochter Zion: Jeſ. 37, 22; Jerem. 6, 23; Mich. 1, 13; 4, 8. 13; Zeph. 3, 14; Sach. 2, 11; 9, 9; Klagel. 2, 13; Pſ. 9, 15 ff. Mit ihr vermählt ſich Jehova Hoſ. 2, 1 ff.; Jerem. 2, 2; Ezech. 16, 8 ff.; ſo daß er nun ihr Mann, nicht ihr Herr heißt Jeſ. 54, 5; Hoſ. 2, 16; und ſich über Israel freuet, wie ein Bräutigam über ſeine Braut Jeſ. 62, 4. 5; 61, 10. Vgl. das ſalomoniſche Hohelied nach der ſicherlich uralten und, wenn auch nicht vom Dichter, ſo doch jedenfalls von den Redactoren des altteſtamentlichen Kanons gehegten allegoriſchen Auffaßung. Die Kinder jenes theocratiſchen Ehebundes ſind theils die einzelnen Städte Israels, die „Töchter Juda“ Pſ. 48, 12; 97, 8, namentlich die Hauptſtadt (bei Jeremia öfters „du Tochter meines Volks“ angeredet, z. B. 6, 26; 8, 19. 22 u. ſ. w.): theils, und zwar dieß gewöhnlicher, die einzelnen „Kinder Israel“, die zugleich Söhne Jehovas ſind: Jeſ. 1, 2. 4; 43, 6. 7; 45, 10; 49, 20. 22; Jerem. 3, 14. 22; 5, 7. 8 ff. — Im Neuen Teſtament rückt an die Stelle des national-theocratiſchen Kindſchaftsbegriffes der religiös-ethiſche, univerſaliſtiſche: Matth. 5, 9. 45; 12, 50; 17, 26; Joh. 1, 12. 13; Gal. 3, 26; Phil. 2, 15; Hebr. 2, 10. Vgl. übrigens auch ſchon Stellen, wie Pſ. 68, 6; 103, 13, Spr. 3, 12; Sir. 4, 11; Weish. 5, 5. — Aber das Bild hat auch ſeine traurige Kehrſeite. Durch Untreue und Abfall kann die Jungfrau Israel auch zu einer Hure werden: Jeſ. 1, 21; 57, 3. 4. 8; Ezech. 16, 15 ff.; Hoſ. C. 2 und 3; Mich. 1, 7. Sie buhlt dann mit falſchen Götzen Jerem. 2, 20—25; 3, 1 ff.; 4, 30; 13, 22 ff.; 30, 14; mit eines fremden Gottes Tochter Mal. 2, 11; ſie hurt andern Göttern nach (2. Moſ. 34, 16; 5. Moſ. 31, 16;

Richt. 2, 17; 8, 33; 2. Kön. 9, 22; 1. Chron. 5, 25) also von Jehova weg (זָנָה מֵאַחֲרֵי יְהוָה Hos. 1, 2; oder מִתַּחַת אֱלֹהִים Hos. 4, 12; oder מֵעַל אֱלֹהִים Hos. 9, 1; oder mit מִן Ps. 73, 27); sie hurt ihren Augen nach 4. Mos. 15, 39; denn sie hat hurerische Augen und ein solches Herz Ezech. 6, 9. So kann sie letztlich zur großen Erzhure werden Ezech. 16, 30, ebenso schlimm oder schlimmer, als die großen üppigen Handelsstädte der heidnischen Welt, welche auch öfters als Huren dargestellt sind, namentlich Ninive (Nah. 3, 4), Sidon (Jes. 23) und Babylon (Jes. 47, 1 ff.; Jerem. 51, 13 ff.; Offenb. 17, 1 ff.). Verführt durch die Mutter werden dann auch die Kinder Israels zu einem „bösen und ehebrecherischen Geschlechte" Matth. 12, 39; 16, 4; Marc. 8, 38; Jac. 4, 4; zu ungehorsamen, abtrünnigen Kindern Jes. 1, 2; 30, 1; 45, 10; Jerem. 3, 14. 22; 5, 7. 8; ungehorsam und treulos auch gegen ihre Mutter, welche sie in ihrer Noth und ihrem Elende verlaßen Jes. 51, 18—20. Daher Jehova das untreue ehebrecherische Weib verstößt: Hos. 2, 7 ff.; 5, 3—7; Jes. 50, 1 ff.; Jerem. 3, 8; 54, 1 ff.; 60, 15; Gal. 4, 30, sie auch schlägt mit allerlei Plagen: Jerem. 30, 14—17; Klagel. 1, 1 ff., so daß sie lahm wird Mich. 4, 6. 7; Zeph. 3, 19, und eine Wittwe, die aus königlicher Pracht und Herrlichkeit in tiefes Elend geräth (Jerem. 51, 5; Klagel. 1, 1—20; Bar. 4, 12. 16) und durch Schwert und Pestilenz ihrer Kinder beraubt wird (Klagel. 1, 20). Die ungehorsamen Söhne aber trifft das entsprechende Loos der Verstoßung ins Elend Jes. 1, 5 ff.; 30, 1 ff.; 51, 19. 20; 56, 5; Matth. 8, 12; 23, 38; wie sie denn gar nicht mehr Gottes Kinder sind, sondern ein „unächter, falscher Same" (זֶרַע שָׁקֶר Jes. 57, 4; vgl. Hos. 1, 2; 2, 4 ff.).

12) Stärker noch gibt sich, in positiver, wie in negativer Richtung, das Verhalten Gottes als des gerechten Bundesgottes und Richters in denjenigen Stellen kund, die die Affect- und Thatäußerungen seiner Gerechtigkeit in ihrer Bezogenheit auf die Barmherzigkeit bezeichnen. Dahin gehört besonders die Reinigung seiner befleckten und unreinen Braut Israel: Ezech. 16, 9; 24, 13; 36, 25. 29; Jerem. 13, 27; 33, 8; Sach. 13, 1; Mal. 3, 2. 3, deren Unreinigkeit von ihrer Götzendienerei herrührt (Hos. 5, 3; 6, 10; Mich. 2, 10; Ezech. 20, 7 ff.; 22, 3 ff.; 23, 7; 36, 17. 18; Esra 9, 11 ff.), aber auch Strafe sein kann, wie Klagel. 1, 8.

9. 17; Ps. 89, 45. Dahin gehört auch das Kahlscheeren des Hauptes als Strafe für Hurerei (Jes. 3, 17. 24) und die noch stärkere Strafe und Beschimpfung, die in Entblößung der Schaam und Nacktheit besteht: Jerem. 13, 22. 26; Klagel. 1, 8; Ezech. 16, 37. 39; 23, 29; Hos. 2, 5. 11; Nah. 2, 5; Offenb. 17, 16. Vgl. das Nackterfundenwerden als Bild sittlicher Schuld und Hilflosigkeit gegenüber dem göttlichen Gerichte: Am. 2, 16; 2. Cor. 5, 3; Hebr. 4, 13. Dagegen ist die Bekleidung ein Hauptbild göttlicher Erbarmung Jes. 45, 5; Ezech. 16, 10—13; Offenb. 3, 18; 16, 15; oder die Vertauschung unreiner Kleider mit reinen Feierkleidern Jes. 61, 3; Sach. 3, 3. 4; Matth. 22, 11 ff.; oder die Zudeckung der — als häßliche Flecken gedachten — Sünden Ps. 32, 1; 78, 38; 85, 3; Spr. 10, 12; 1. Petr. 4, 8; Jac. 5, 20. Vgl. das Gegentheil: die Aufdeckung der Sünden, Klagel. 4, 22; Nehem. 4, 5. — Ueberhaupt ist es die Beförderung oder die Verderbung der menschlichen Schönheit, in welcher die Acte der göttlichen Gerechtigkeit culminiren. Ihre letzten und höchsten Erweisungen auf diesem Gebiete sind einerseits die gänzliche Zerstörung der Leibesgestalt im Tode, oder die Verwandlung des Leibes in den todten, häßlichen Leichnam; andrerseits die Verklärung der irdischen Leiblichkeit der Gerechten durch unmittelbare Hinaufnahme in Gottes himmlische Wohnstätte, wie bei Henoch, Elia und Christus. Vgl. 2. Cor. 5, 4; 1. Cor. 15, 53; 1. Theff. 4, 17.

Zwölftes Capitel.

Die Heilung, Genesung und Lebensvollendung der Menschen als Offenbarungssphäre der Barmherzigkeit Gottes.

§. 111. Die im Gebiete der (alltäglichen, wie der wunderbaren) Therapie ersichtliche Barmherzigkeit Gottes

a) in ihrer ethischen Bestimmtheit *).

1) Die göttliche Barmherzigkeit, — verschieden von der Gnade nur insofern, als diese eine Willigkeit Gottes zu unverdienten Liebeserweisungen gegen seine persönlichen Creaturen, jene aber eine Bedürftigkeit solcher Gnadenerzeigungen auf Seiten der letzteren bezeichnet **) — erscheint mit Recht in der biblischen Bildersprache vorherrschend unter dem Bilde einer heilenden Thätig-

*) Da die göttliche Barmherzigkeit sich in successiver Restitution der seitens der Strafgerechtigkeit den Menschen um der Sünde willen entzogenen Heilsgüter erweist, so erscheint es angemessener, ihre einzelnen, die übrigen göttlichen Eigenschaften innerhalb ihres Gebietes widerspiegelnden Momente und Bestimmtheiten, von der ethischen Seite anhebend, in rückläufiger Ordnung zu behandeln. Die göttliche Gnade wirkt immer und überall zunächst in rein ethischer Weise: dann erst in logischer (erst nach der vocatio folgt die illuminatio, deren Fortschreiten zu ihrer Vollendung aber auch wesentlich durch die conversio und sanctificatio bedingt ist); und erst in letzter Instanz erzeigt sie sich auch als physikalisch wirksame, in der Theilhaftigmachung göttlicher Natur (2. Petr. 1, 4) oder der unio mystica, sowie in der Auferweckung und Verklärung der Leiber.

**) Aus dieser Verschiedenheit der Gnade und der Barmherzigkeit, wonach sich dieselben nur wie die objective und die subjective Seite einer und derselben Sache verhalten, erhellt auch, warum und inwiefern die Barmherzigkeit nach Spr. 12, 10 (vgl. Ps. 147, 9) auch die vernunftlose Creatur, die Thierwelt, betreffen könne. Vgl. Lange, Pos. Dogm. S. 121.

keit Gottes, des rechten Arztes (2. Mos. 15, 26; Ps. 147, 3; Jerem. 8, 22; vgl. Luc. 4, 23; 5, 31) dargestellt. Denn Gott schlägt nicht bloß Wunden, plagt, schwächt, tödtet nicht bloß: er heilt, stärkt, verbindet, belebt auch, wo er Krankheit oder Verwundung verhängt hat: 5. Mos. 32, 39; Hiob 5, 18; Jes. 19, 22; Hos. 6, 1. — Heilen ist deshalb geradezu so viel als erlösen: Ps. 6, 3; 30, 3; 41, 5; 103, 3; 107, 20; Jes. 30, 26; 57, 18; 61, 1. 2, oder verzeihen: Jerem. 3, 22; 17, 14; Hos. 7, 1; 14, 5; 2. Chron. 7, 14; 30, 20; 36, 16. Heilung (מַרְפֵּא) steht öfters synonym mit Erlösung, Heil (שָׁלוֹם): Spr. 6, 15; 29, 1; Jerem. 8, 15; Mal. 4, 2. Parallel mit heilen findet sich öfters verbinden (חָבַשׁ) in gleicher Bedeutung gebraucht: Jes. 3, 7; Jerem. 30, 13; Ps. 147, 3; Hiob 5, 18. — Auch die Erneuerung der durch ein Erdbeben zerrißenen Erde (Ps. 60, 4), oder die Herstellung des zerbrochenen Jehova-Altars nennt das Alte Testament eine Heilung (1. Kön. 18, 30). — In prägnantester plastischer Anschaulichkeit stellt die heilende Wirkungsweise der göttlichen Gnade sich dar in Jesu Wunderheilungen, wie sie nach Math. 9, 35; 10, 1 die unmittelbarsten Wirkungen des mitleidvollen Affects, (jenes σπλαγχνίζεσθαι) waren, in welchen die Betrachtung der elenden, hilflos verlaßenen Lage des Volkes ihn versetzte. Vgl. Matth. 4, 23; 8, 16. 17; Luc. 4, 18; Jes. 61, 1. 2; Apg. 4, 30 ff. —

2) Als gütige offenbart sich die göttliche Barmherzigkeit in der Wiederannahme des um seiner Untreue willen verstoßenen Weibes, der Gemeinde Gottes, wie sie in den herrlichen Verheißungen Jes. 54, 1—8; 60, 15; Jerem. 30, 17 ff.; Hos. 2, 16—23 geschildert ist und wie sie sich in der messianischen Reichsgründung Jesu, des Bräutigams seiner Gemeinde (Joh. 3, 29; Matth. 9, 15; Eph. 5, 25—32; 2. Cor. 11, 2), erfüllt hat. In Folge dieser gnadenvollen Vermählung stehn die einzelnen Glieder des Gottesreiches im Stand der Kindschaft, und zwar nicht bloß zu Gott, dem himmlischen Vater (Matth. 7, 9—11; 23, 9; Luc. 12, 32; Joh. 20, 17; Röm. 8, 15. 17; Gal. 4, 6. 7; Hebr. 12, 7—9), der überhaupt das Urbild aller Väter im Himmel und auf Erden ist (Eph. 3, 14. 15): sondern auch zu dessen eingebornem Sohne, dem Haupte seiner Gemeinde (Eph. 4, 16), dem Lichte der Welt (Joh. 8, 12), der die Seinen „Kinder des

Lichts" nennt (Joh. 12, 36; Luc. 16, 8), der seine Jünger öfters als seine „Kindlein" anredete und ihnen verhieß, daß er sie nicht Waisen laßen wolle (Joh. 13, 33; 21, 5; 14, 18. 23); der uns Christen überhaupt nicht bloß seine Brüder, sondern auch seine Kindlein nennt (Hebr. 2, 11—14; vgl. Joh. 20, 17; Jes. 8, 17)*).

3) Sofern der Vater der Erbarmungen (2. Cor. 1, 3) gegenüber den Sünden und Schwachheiten seiner Kinder Geduld und Langmuth zu üben weiß, sie also auf seinen Armen trägt wie ein Mann seinen Sohn trägt (5. Mos. 1, 31), von Mutterleibe an bis in ihr Greisenalter (Jes. 46, 3. 4; 63, 9; vgl. 40, 11), sie erziehet mit väterlicher Zucht (Spr. 3, 12; Hebr. 12, 7—9; Mal. 3, 17; Hos. 11, 3), die Sünder trägt mit großer Geduld (Röm. 2, 4; 9, 22), ihnen reichliche Zeit läßt zur Beßerung (Luc. 13, 6—9; vgl. das Schlafen und Wachen Gottes Marc. 4, 27) und ihnen oftmals ihre schwere Schuldenlast gnädig verzeiht (Ps. 103, 13; Matth. 18, 23—35) — erscheint seine Barmherzigkeit in der Form der Treue, die auch dann nicht aufhört, wann die der Menschenkinder vielfach gebrochen ist (Röm. 3, 3; 2. Tim. 2, 13); die auch den ungehorsamen, abtrünnig gewordenen Sohn, wenn er nur bußfertig heimkehrt, mit dem Ringe begrüßt (Luc. 15, 22).

4) Diese barmherzige Treue Gottes ist aber eine nimmer endende, eine ewig währende und unerschöpfliche. Gott liebt seine Kinder nicht bloß wie ein Vater, sondern wie eine Mutter, die ihres Kindleins nicht vergeßen kann, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes Jes. 49, 15; er tröstet sie, wie einen seine Mutter tröstet Jes. 66, 13; ja er hat sie lieber, denn ihre irdischen Mütter sie haben Sir. 4, 11. Anspielungen auf dieses geheimnisvolle, wonnevoll süße mütterliche Princip in der Gottheit, das da eins ist mit dem hl. Geiste, aus welchem der ewiglich vollendete Gottessohn geboren worden (Matth. 1, 18; Hebr. 7, 3. 28); auf dieses „Ewig-Weibliche", diesen unversiegbaren Quell alles Lebens und aller Liebe (Joh. 4, 10; Röm. 5, 5; Hebr. 9,

---

*) Die von den Herrnhutern, freilich im Uebermaaße, geltend gemachte Specialvaterschaft Jesu entbehrt also keineswegs ganz der biblischen Begründung. Auch der Br. an Diognet Cap. 9 nennt den göttlichen Logos ausdrücklich unsern πατήρ und τροφεύς.

14), finden sich auch hin und wieder im Hohenliede (z. B. C. 3, 4; 8, 1. 2: die Mutter der Braut Salomons). Vgl. auch Matth. 13, 33: die γυνή, welche den Sauerteig des Evangeliums in das Mehl verbirgt *).

§. 112. b) in ihrer logischen Bestimmtheit.

5) Als gerechte hat die göttliche Barmherzigkeit sich auf das Vollkommenste kundgegeben in Christi vollgiltigem Versöhnungsopfer, als centralster und umfaßendster Wiedererstattung des von der Menschheit verübten Unrechts an ihrem eignen (idealen und urbildlichen) Leibe Röm. 3, 24—26. Hinfort kann und soll der Tod eines jeden seines Glaubens lebenden Gerechten beides zugleich sein: ein Act der dem Sündenleibe seinen verdienten Sold auszahlenden Gerechtigkeit (Röm. 6, 23; 8, 10) und eine Erweisung der zu höherem Leben vollendend und verklärend hinüberleitenden Barmherzigkeit.

6) Damit er letzteres werden könne, hat der HErr zum Gedächtnis und zur gleicherweise ethischen wie physischen Aneignung Seines erlösenden Todesleidens ein Seine wunderbaren Brotspeisungen (Matth. 14 und 15; Joh. 2 und 6) nachbildendes und nach Joh. 6, 63 pneumatisch verallgemeinerndes Mahl der Gemeinschaft gestiftet, worin vermittelst Genußes der bedeutsamsten Repräsentanten (Erstlinge) des Pflanzenreichs, als tellurischer Haupterweisungsstätte der göttlichen Weisheit, Sein Fleisch und Sein Blut, die verklärten Urbilder der Früchte des paradiesischen Lebensbaumes, behufs grundleglicher und unterpfändlicher Tüchtigmachung von Leib und Seele des Menschen zum ewigen Leben genoßen werden. Einerseits also Gnadengeschenk der göttlichen Barmherzigkeit, ist dieses von Christus selbst als die „wahre Speise und der wahre Trank" Joh. 6, 55 bezeichnete Mahl zugleich vollkommenste Bethätigung Seiner Weisheit (Sir. 24, 25—29; Matth. 11, 28),

*) Vgl. Clemens, Qu. div. salv. C. 37: „Seiner geheimen Gottheit nach ist Gott unser Vater; sofern er aber voll Mitleid und Erbarmung gegen uns ist, eine Mutter". — S. auch Chrysostom. in der früher schon angeführten Stelle de compunct. II, p. 148, und Scriver, Gotth. Nr. 36; 62; 329; 381.

die in ihm auf die menschlichen Schmeck- und Verdauungsorgane heilend und segnend influirt. — In anderer Weise bethätigt dieselbe ihre barmherzig heilende und wunderbar potenzirende Wirksamkeit an der menschlichen Zunge durch Beförderung und weihender Verklärung von deren Sprachvermögen mittelst der Charismen der Glossolalie und wunderbaren Sprachengabe (1. Cor. 14; Marc. 16, 17; Apg. 2), aber auch schon mittelst der Gabe des lehrenden und predigenden Zeugnisses (Luc. 21, 15; Jes. 28, 11; 50, 4; 1. Cor. 12, 8. 10; Röm. 12, 7). Die in dieser letzteren Hinsicht typisch bedeutsamen Wunder Christi sind die Heilungen Stummer Matth. 9, 32; 12, 22; Luc. 11, 14.

7) Dagegen sind die Heilungen von Tauben Matth. 11, 5; Marc. 7, 32—37 unmittelbare Veranschaulichungen des allwißenden Characters der heilenden Barmherzigkeit Gottes, denen die Gnadengeschenke der „hörenden Herzen" 1. Kön. 3, 9, oder des „Gottgelehrtseins" (Jes. 54, 13; Joh. 6, 45), d. i. der Heilung von Ohr und Herz mittelst „gesunder Lehre" (Tit. 1, 9. 13; 2, 1. 2. 8; 1. Tim. 1, 10; 6, 3; 2. Tim. 1, 13; 4, 3) und deren unmittelbarer Wirkung: dem rechten Glauben (χάρισμα πίστεως Röm. 10, 17; 1. Cor. 12, 9), entsprechen.

8) In ihrer Herrlichkeit endlich bezeugt sich die in Christo geoffenbarte göttliche Gnade vornehmlich durch Restitution oder charismatische Steigerung des Sehvermögens der Augen: also durch die in dieser Beziehung so unendlich bedeutsamen Blindenheilungen (Ps. 146, 8; Jes. 35, 5; Tob. 11, 14. 15; Matth. 9, 27. 28; 12, 22; 15, 30. 31; 20, 30; 21, 14; Marc. 8, 22; Joh. 9, 1), aber auch durch die Aufhebung des Zustandes geistlicher Verblendung mittelst Gebrauchs der göttlich geschenkten Augensalbe (Offenb. 3, 18), durch wunderbare Oeffnung der Augen, wie 2. Kön. 6, 17; Apg. 9, 4—7; 7, 55; 2. Cor. 12, 2. 3, durch Verleihung geöffneter Augen in geistigem Sinne Ps. 119, 18; Jes. 42, 6. 7; Apg. 20, 18, also durch Ertheilung des χάρισμα γνωσεως 1. Cor. 1, 5; 12, 8 ff.; am höchsten endlich durch Gewährung des Schauens Gottes: Ps. 17, 15; Matth. 5, 8; 1. Cor. 13, 12; 1. Joh. 3, 2.

§. 113. c) in ihrer physischen Bestimmtheit.

9) Als heilige offenbart sich die göttliche Gnade in der reinigenden Verneuerung des Leibeslebens der Erlösten und Bekehrten durch die Zucht des Geistes; also in der Verähnlichung ihres Lebens im Fleische durch Leidens- und Auferstehungsgemeinschaft (Phil. 3, 10) mit demjenigen Christi (Röm. 6, 6; 8, 13; Gal. 5, 24; Col. 3, 5; Eph. 4, 22). Typisch hiefür sind von Jesu Wundern besonders die Heilungen Gichtbrüchiger, wie Joh. 5, 8; Luc. 5, 18 ff. (vgl. Luc. 13, 11); weiterhin aber alle seine Wunderhandlungen, in welchen sich seine siegende, gebietende und verneuende Naturherrschaft (Hebr. 2, 8; Ps. 8, 7) kundgibt: die Stillung des Sturms, das Wandeln auf dem See und die wunderbaren Fischzüge; das zu Boden Stürzen der Häscher in Gethsemane Joh. 18, 6 und Erscheinungen, wie Luc. 4, 30; Joh. 8, 59; 20, 19. 26. — Vgl. auch was von Stephanus des Protomartyrs engelartig leuchtendem Antlitze berichtet wird Apg. 6, 15; 7, 55; und so manche der sonstigen apostolischen ἐνεργήματα δυνάμεων 1. Cor. 12, 10.

10) Die Bezogenheit der Barmherzigkeit auf die Allgegenwart spiegelt sich in den die Restitution des freien, gesunden und kräftigen Gebrauchs der motorischen Gliedmaaßen der Menschen bezweckenden Wunderheilungen des HErrn, wie in der Heilung verdorreter Hände (Matth. 12, 10 u. s. w.) und lahmer Beine (Matth. 11, 5; 15, 30. 31; 21, 14; Apg. 3, 2. 11; 8, 7; 14, 8). Vgl. aber auch Petri Wandeln auf dem Waßer (Matth. 14, 29) und seine wunderbare Rettung aus dem Kerker (Apg. 12, 10; vgl. 16, 26). Ueberhaupt gehört hieher die verjüngende Stärkung, die Gott den ermüdeten Frommen für ihren irdischen Pilgerlauf darzureichen verheißt: Jes. 40, 31; 41, 10. 13; Sir. 17, 20; Matth. 11, 28. 29; Offenb. 14, 13; Hebr. 12, 3. (Vgl. das paulinische μὴ ἐγκακεῖν 2. Cor. 4, 1; Gal. 6, 9; 2. Theß. 3, 13.)

11) Die Allmacht der göttlichen Barmherzigkeit versichtbart sich besonders im Aufhörenmachen der Kriege nach sieghafter Ueberwältigung der Feinde des Gottesvolkes; in der Herbeiführung jenes herrlichen allgemeinen Friedenszustandes also, da man die Schwerter zu Pflugschaaren und die Spieße zu Sicheln umschmie-

det Mich. 4, 3; Jes. 2, 4; bei Jesu aber in den diese Zeit der einstigen messianischen Herrlichkeit vorbildenden und verbürgenden Acten, worin sich vorzugsweise seine Königsherrlichkeit bezeugt, vor allem in seiner glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt. Aber auch die Dämonenaustreibungen hat man nach Matth. 12, 27—29 als Erweisungen der den Satan niederkämpfenden und die Menschen seiner Herrschaft entreißenden Siegeskraft und barmherzigen Stärke des Erlösers zu betrachten: Vorbilder jener „Gefangenführung des Gefängnisses" (Eph. 4, 8; Col. 2, 15; 1. Petr. 3, 18) und der endlichen ewigen Bewältigung des Todes und der Hölle Offenb. 20, 14. Von apostolischen Charismen gehört hieher besonders das der Gemeindeleitung Eph. 4, 11; 1. Cor. 12, 28; Röm. 12, 8; aber auch die sonstigen Heil- und Wunderkräfte, in gewißer Hinsicht auch die Diakonie.

12) In ihrer absoluten Machtfülle und Totalität endlich, oder als unendliche bethätigt sich die göttliche Barmherzigkeit in den Todtenerweckungen, diesen durch energisch gebietendes Wort oder durch belebenden Odemhauch gottbegeisteter Apostel und Propheten, vor Allem des Gottmenschen selbst, vermittelten Erweisungen der neuschöpferischen Kraft des Gottesgeistes, wie dieselbe das entweder schon entflohene individuelle Leben zurückruft, oder das eben entfliehen wollende zurückhält. Auch die allerallgemeinste und nothwendigste Folge der Sünde erscheint hier kraft eines überschwenglichen Actes der heilenden Gnade Gottes aufgehoben, und wäre dieß auch nur vorübergehender Weise der Fall. Dem bereits aus diesem Leben Geschiedenen wird dasselbe noch einmal geschenkt und auf längere Zeit fortzusetzen gestattet. So sind die Todtenerweckungen einerseits tröstliche Abbilder und Unterpfänder der fort und fort sich erneuenden Acte der Wiedergeburt oder der Erweckung aus dem geistlichen Tode zu einem neuen Leben der Gerechtigkeit; andererseits wenigstens relative Vorbilder der einstigen allgemeinen Auferstehung zum ewigen Leben, welche ihr absolutes, unbedingtes und doch allbedingendes Vorbild an Jesu Auferstehung hat.

§. 114. Rückblick.

Von den fernsten Himmelsräumen an bis zu den feinsten Gebilden des Menschenleibes; von den großartigsten Umwälzungen der Kräfte des himmlischen Makrokosmos bis zu dem im verborgenen Inneren des menschlichen Mikrokosmos voll und warm pulsirenden Strome persönlich-individuellen Lebens haben wir die schöpferischen, erhaltenden und regierenden Selbstbezeugungen des allbedingenden Gottesgeistes verfolgt. Als Hauptoffenbarungsstätten desselben lernten wir der Reihe nach kennen den Himmel, den Luftkreiß, die Erde und den Menschen, den Beherrscher der Erde; oder auch Himmel, Erde und Mensch, wenn man die atmosphärische Hülle mit zur Erde rechnet; also die bekannte chinesische Dreiheit*), die aber auch in der Schrift oft genug in der wesentlich nämlichen Ordnung angeführt wird, wo es sich um zusammenfaßende Namhaftmachung der Hauptbereiche der Schöpfung Gottes handelt. So schon 1. Mos. 2, 1: Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer; ähnlich Jes. 45, 12: Ich habe die Erde gemacht und den Menschen darauf geschaffen. Ich bin es, deß Hände den Himmel ausgebreitet haben und habe all seinem Heer geboten. Vgl. Vers 18, wo die Art der Aufzählung eine wieder etwas andere ist; auch 51, 6; Ps. 89, 12 (Himmel, Erde und was auf dem Erdboden ist); Jerem. 51, 48 (Himmel und Erde und alles, was darinnen ist; ebenso 2. Macc. 7, 28; St. in Esth. 2, 2; Bel zu Bab. 4); Luc. 2, 14 (Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, den Menschen ein Wohlgefallen); Sach. 12, 1 (der HErr, der den Himmel ausbreitet und die Erde gründet und den Odem des Menschen in ihm macht); Jes. 42, 5 (Himmel, Erde, deren Gewächs und das Volk, so darauf ist); C. 51, 16 (Himmel, Erde und Zion); vgl. Dan. 4, 32. — Oefters tritt noch das Meer in ausdrücklicher Erwähnung hinzu, so daß die unseren vier Hauptgruppen göttlicher Offenbarungsgebiete ganz nahe kommende Vierheit: Himmel, Erde, Meer und Alles, was darinnen ist, entsteht. So Ps. 69, 35; 146, 6; Apg. 4, 24; 14, 15; im Wesentlichen auch Nehem. 9, 6 (aller

---

*) S. Stuhr, die chinesische Reichsreligion, S. 20.

Himmel Himmel mit allem ihrem Heer, die Erde und alles was darauf ist, die Meere und alles, was darinnen ist); Tob. 8, 7 (Himmel, Erde, Meer, alle Waßer und Brunnen und alle Creaturen und alles, was darinnen ist); Offenb. 5, 13 (jegliches Geschöpf im Himmel und auf Erden und unter der Erde und auf dem Meere und was in ihnen ist; vgl. Phil. 2, 10); Cap. 10, 6 (Himmel und was darinnen ist; Erde und was darinnen ist; Meer und was darinnen ist). — Oder die namhaft gemachten Schöpfungsgebiete sind nur Himmel, Erde und Meer: 2. Mos. 20, 4; Am. 9, 6; Ps. 96, 11; Sir. 1, 3; 16, 17; Offenb. 11, 6. Vgl. Ps. 135, 6 (Himmel, Erde, Meer und Tiefen); Sir. 24, 7—9 (Himmel, Abgrund, Meer, Erde); Hagg. 2, 6 (Himmel und Erde; Meer und Festland); Offenb. 14, 7 (Himmel, Erde, Meer und Waßerbrunnen). — Oder statt dieser „drei großen Blätter des Schöpfungsbuches", wie Clemens von Alexandrien sie nannte, sind nur Himmel und Erde — die beiden Hauptbücher (zwei grôziu buoch) der Schöpfung nach Berthold von Regensburg — zusammengestellt: so 1. Mos. 14, 19; Jerem. 10, 12; 32, 17 u. s. w. (Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde); Jos. 2, 11; 1. Kön. 8, 23 (Gott ist ein Gott, beides, oben im Himmel und unten auf Erden); Jerem. 23, 24 (Er erfüllet Himmel und Erde); Hab. 3, 3 (Himmel und Erde sind voll seiner Ehre); Jes. 44, 23; 49, 13 (Jauchzet, ihr Himmel, und frohlocke, du Erde); 5. Mos. 31, 28; 32, 1; Jes. 1, 2; Ps. 50, 4; Judith 7, 17 (Himmel und Erde zu Zeugen angerufen). Vgl. auch noch 1. Mos. 27, 28 (Thau des Himmels, Fettigkeit der Erde, und Korn und Wein die Fülle); C. 49, 25 (Segnungen des Himmels von oben, Segnungen der Fluth, die unten lagert, Segnungen der Brüste und des Mutterleibes; s. auch die ähnliche Stelle 5. Mos. 33, 13. 14) und Jes. 45, 8: „Träufelt, ihr Himmel, von oben und die Wolken regnen die Gerechtigkeit; die Erde thue sich auf und bringe Heil und Gerechtigkeit wachse mit zu" — wo unsere vier Hauptoffenbarungssphären: die uranische, die atmosphärische, die tellurische und die anthropologische, deutlicher als irgend sonstwo namhaft gemacht sind. Doch vgl. man auch Ps. 36, 6—8; 57, 11. 12. — Eingehendere Schilderungen der göttlichen Naturoffenbarung in diesen verschiedenen Hauptschöpfungsgebieten, und zwar

allemal mit Einhaltung der auch von uns befolgten, von den Höhen und Fernen des Himmels allmählig zum Menschen herabsteigenden Ordnung, finden sich in den herrlichen Psalmen 104 und 148; im Lobgesange Sirachs C. 43, 1—28 und im Gesang der drei Männer im Feuerofen (Dan. 3, 59—88). — Ps. 104 schildert V. 2—4 die uranischen und atmosphärischen Schöpfungswunder; V. 5—10 die tellurischen des anorganischen Bereichs (Land und Waßer); V. 11—18 die vegetabilischen und animalischen; V. 19—23 die auf den Zeitenwechsel und die Verrichtungen des menschlichen Lebens bezüglichen Erscheinungen, worauf V. 24—30 eine die lebenden Geschöpfe zu Land und Waßer zusammenfaßende Darstellung der allerhaltenden gütigen Macht und Weisheit und V. 31—35 eine allgemein gehaltene schließliche Lobpreißung des Schöpfers folgt. — Auch Ps. 148 geht aus von den uranischen Erscheinungen (Himmel, Engel, Gestirne, Waßer am Himmel, ewige Ordnung des Himmels, V. 1—6); nennt dann, nach einem vorgreifenden Hinblick auf die Walfische in den Tiefen des Meeres (V. 7), die vermittelnden atmosphärischen Potenzen (Feuer, Hagel, Schnee und Dampf, Sturmwinde, V. 8); dann Berge und Bäume (V. 9); Thiere, Gewürm und Vögel (V. 10) und Menschen von allen Ständen, Geschlechtern und Altersstufen (V. 11. 12). — Sir. 43 führt als Belege für die wunderbare Herrlichkeit Gottes nach einander auf: 1) Himmel, Sonne, Mond und Sterne (V. 1—11); 2) Regenbogen, Himmelswölbung, Schnee, Blitze, Wolken, Hagel, Donner, Winde, Schnee, Reif, Eis, Hitze, Nebel, Thau (V. 12—24); 3) Meer und Inseln (V. 24—26); 4) Seethiere und Walfische (V. 27) — worauf er plötzlich abbricht mit den Worten: „Summa, durch sein Wort besteht Alles“ (V. 28). — Dagegen führt der Gesang der drei Männer die lobende Verherrlichung des göttlichen Schöpfers auch durch die Stufenleiter der belebten Erdenbewohner hindurch in ziemlich gleichmäßiger Vollständigkeit aus, indem derselbe der Reihe nach zum Lobe Gottes auffordert: 1) Himmel, Engel, himmlische Waßer, Sonne, Mond und Sterne (V. 59—64); 2) Regen und Thau, Winde, Feuer und Hitze, Schloßen und Hagel, Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Eis und Frost, Reif und Schnee, Bliß und Wolken (V. 65—73); 3) Erde, Berge und Hügel, Gewächse der

Erde, Brunnen, Meer und Waßerströme, Walfische und andere Waßerthiere, Vögel, Wild und Vieh (V. 74—81); 4) die Menschenkinder, insbesondere Israel, die Priester und Knechte des HErrn, die Geister und Seelen der Gerechten, die elenden und betrübten Heiligen, endlich Ananja, Misael und Asarja selbst (V. 82—88). Nirgends ist der ganze Reichthum der gnadenvollen Naturoffenbarung Gottes (τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ Eph. 2, 7; vgl. 1, 7, auch 3, 16; Röm. 9, 23: ὁ πλοῦτος τῆς δόξης; Phil. 4, 19, auch schon Spr. 8, 18; Eph. 1, 18; 3, 8) vollständiger und umfaßender dargelegt, als in diesem erst so spät entstandenen Producte der nachkanonischen alttestamentlichen Literatur.

Drittes Buch.

Von der Wesenheit Gottes oder der Trinität (Dreipersönlichkeit).

„In allen Creaturen ist und siehet man Anzeigung der hl. Dreifaltigkeit. Erstlich das Wesen bedeutet die Allmacht Gottes des Vaters; zum Andern die Gestalt und Form zeiget an die Weisheit des Sohnes und zum Dritten der Nutz und Kraft ist ein Zeichen des hl. Geistes; daß also Gott gegenwärtig ist in allen Creaturen, auch im geringsten Blättlin und Mohnkörnlin". Luther.

---

§. 115. Von der Trinität als Gegenstand naturtheologischer Erweisung überhaupt.

Nachdem sich uns im ersten Buche das Daß, im zweiten das Wie des göttlichen Seins kundgegeben, liegt uns noch ob, der Natur, als unsrer mit dem Lichte des Wortes Gottes beleuchteten Erkenntnisquelle, schließlich auch die Frage nach dem Was der Gottheit, oder nach der göttlichen Wesenheit, nach dem, was Gott seinem innersten und eigentlichsten Wesen nach ist, vorzulegen. Dem überhaupt von uns eingenommenen Standpunkte der Betrachtung entsprechend dürfen wir von vornherein behaupten, daß die Natur ebenso gut Aussagen auch über diese letzte und wichtigste Seite des göttlichen Wesens zu thun und Zeugnis für dieselbe abzulegen im Stande sein werde, wie dieß mit dem Buche der geschriebenen Offenbarung der Fall ist. Denn auch dieses bezeugt nicht bloß das Dasein Gottes an sich, unterrichtet uns nicht bloß über gewiße Hauptbestimmtheiten und -Beschaffenheiten des-

selben: es gibt auch Kunde von dem, was Gott seinem tiefsten Wesensgrunde und seiner höchsten Wesensäußerung nach ist, und läßt uns so beseligende Blicke hinter die ontologische und axiomatologische Außenseite seiner Selbstbezeugung in den innersten Herzpunkt und Lebensquell seines persönlichen Seins thun. Alle hierauf bezüglichen Aussagen der Schrift finden ihren zusammenfaßendsten und prägnantesten Ausdruck in der johanneischen Bestimmung: „Gott ist die Liebe", worin treffender als in irgend einer der übrigen einfachen Bezeichnungen des göttlichen Wesens, wie sie in ihr enthalten sind, die eigentliche Wesenheit Gottes ausgedrückt ist. Denn alle übrigen Eigenschaften, als Macht, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. hat Gott: bloß von der Liebe kann gesagt werden, daß er sie ist und daß alle übrigen Prädicate nur die nothwendigen Ausflüße und Bedingtheiten dieses Grundwesens sind. — Dennoch bedarf auch der Begriff der Liebe als Bezeichnung des innersten und eigentlichsten Wesens der Gottheit, um gegen gewiße, der menschlichen Schwäche und Kurzsichtigkeit naheliegende Misverständnisse und Einseitigkeiten der Auffaßung geschützt zu sein, noch näherer formeller Bestimmungen und Abgrenzungen, zu denen die Gotteslehre der Schrift das ausreichende Material darreicht und die dem Begriffe der göttlichen Wesenheit erst seine volle Gestalt und zumal seine Brauchbarkeit für die naturtheologische Beleuchtung und Bearbeitung verleihen. Ohne uns auf nähere biblisch-theologische und dogmatische Entwickelungen einzulaßen, was an diesem Orte offenbar zu weit führen würde, glauben wir als wesentlichste und zutreffendste formelle Näherbestimmung des Begriffs der Liebe den ergänzenden Begriff der heiligen Gemeinschaftszeugung hinstellen zu dürfen, so daß also Gott näher als die heilige Liebe, die das Leben, das sie in sich selber hat, zeugend auf Andere überträgt und sich mit diesen wieder zusammenschließt, oder als die trinitarisch sich bestimmende Liebe zu bezeichnen sein würde*). So erscheint er nach

*) Wir folgen in dieser Construction der Trinität aus dem Mysterium der Liebe den meisten neueren speculativen Dogmatikern, besonders Sartorius, Schöberlein und Liebner, welche mit Recht auf die treffliche Entwicklung Richards v. St. Victor in seiner Schrift de trinitate zurückgewiesen haben. Vgl. hier namentlich Buch III,

den Grundstellen Jes. 6, 3; Joh. 5, 26; 14, 16—20; Matth. 28, 19; 2. Cor. 13, 13. Nicht bloß dem Modus seiner Offenbarung, sondern auch seinem innersten Wesen nach bethätigt er sich als diejenige Liebe, welche sich selbst als ihr vornehmstes, ja als einzig adäquates Object ihrer selbst setzt (zeugt, ausstrahlt und ausspricht) und sich sodann in einer abermaligen Lebenssetzung mit diesem ihrem Objecte liebehauchend und geistzeugend zusammenschließt. Die absolute (unmittelbare) Selbstbegründung, die absolute (vermittelnde) Selbstobjectivirung und die absolute (vermittelte) Selbstvollendung bilden sonach die Form, in welcher Gott als die ewige und heilige Liebe sich selbst bethätigt; und die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes, von denen der erste der physischen, der zweite der logischen, der dritte der ethischen Seite des göttlichen Wesens zumeist entspricht, oder der erste vorzugsweise auf Gottes Macht, der zweite auf seine Weisheit, der dritte auf seine Güte hindeutet, sind die drei Namen, die in ihrer Zusammenschließung zur Bezeichnung des Dreieinigen oder Dreipersönlichen das eigenthümliche Wesen Gottes auf das Schärfste und Erschöpfendste ausdrücken und in seiner Wahrheit gegenüber jedem Pantheismus, Polytheismus oder abstracten Monotheismus geltend machen. Zu

Cap. 11: „Der vorzüglichste Grad der Liebe und darum die Fülle der Güte kann nicht erreicht sein, wo ein Mangel des Willens oder der Kraft den Genoßen der Liebe und die Theilnahme an der höchsten Wonne noch ausschließt. Beide also, die auf das Höchste geliebt und liebenswerth sind, muß es mit gleicher Sehnsucht nach einem Mitgeliebten verlangen. Beide müßen ihn mit gleicher Eintracht ihrer Sehnsucht gleichmäßig besitzen. Somit erfordert die Vollendung der Liebe eine Dreiheit von Personen, ohne die sie in ihrer ganzen Fülle gar nicht bestehen kann". — Inwiefern übrigens auch die von Twesten und Thomasius bevorzugte Entwicklung der Dreieinigkeit aus dem Begriff der Persönlichkeit (sei es nun aus deren intellectueller — so Twesten, — sei es aus ihrer ethischen Selbstbestimmung — so Thomasius) sich mit der vorliegenden vermitteln laßen, hoffen wir weiter unten (Cap. 2 dieses Buchs) zeigen zu können. Siehe aber auch die zweite Anmerkung nach diesem §., und vgl. Liebner in der christologischen Dogmatik und in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1858, S. 374, wo ebenfalls die Zusammenfaßung des ethischen und des logischen Wegs zur Construction der Trinität versucht ist.

dem schon im ersten Buche gefundenen Namen Gottes: „der Seiende", „der Existirende" verhält sich dieser Name des Dreieinigen steigernd und erfüllend; zu den im zweiten Buche gefundenen Namen: „der Unendliche, der Herrliche, der Ewige, der Allgegenwärtige" u. s. w. aber zusammenfaßend und vereinfachend. Die vielen farbigen Strahlen, in welche sich uns dort das göttliche Licht gleichsam zerlegte, sehen wir hier sich zunächst auf drei Hauptstrahlen mit den drei Grundfarben der Macht, der Weisheit und der Güte reduciren, um dann in der urbildlich kreißenden Bewegung des ewigen innergöttlichen Lebens ganz und gar in der Einen (glühend rothen, oder auch glühend weißen, wie man will) Urfarbe der heiligen Liebe oder des absoluten Lichtes aufzugehen*). Sonach wird das im gegenwärtigen Buche sich uns als Aufgabe stellende naturtheologische Verfahren überhaupt ein vorzugsweise reducirendes, sichtendes und ordnendes sein müßen. Den in den beiden vorhergehenden Abtheilungen im argumentativen und descriptiven Interesse angehäuften Stoff wird es hier nach gewißen Verhältnissen, Maaß- und Zahlbestimmungen unter einheitliche Hauptgesichtspunkte zu bringen gelten; und wie dort die teleologische Weltbetrachtung uns zunächst den Rahmen, eine näher eingehende und umfaßende Natursymbolik aber die Umriße und Farben des zu entwerfenden Gemäldes von Gott lieferte, so gilt es hier, wo das Bild seine bestimmte Ausgestaltung, sein individuelles Gepräge und seinen lebendigen persönlichen Ausdruck empfangen soll, über die Gestalten- und Farbensymbolik hinaus zur Zahlensymbolik fortzuschreiten, als in welcher das abbildliche Verhältnis der Schöpfung zu Gott erst den vollendetsten Ausdruck seiner Bestimmtheit gewinnt und die innerweltliche Selbstmanifestation der Gottheit, sich selbst limitirend, zur höchsten Klarheit gesteigert und vollendet erscheint**). — Dabei wird sich aber unsere Thätigkeit in keiner Weise auf eine bloße Nachweisung der

*) Man denke an das bekannte Experiment mit dem Boussolt'schen Farbenkreißel, welcher, mit blauem, gelbem und rothem Papierstreifen beklebt und dann in Bewegung gesetzt, nur weiß erscheint.

**) Mit Recht erschien schon in den symbolischen Religionen des heidnischen Alterthums „alles, was als eigentlich göttlich sollte bezeichnet werden, vor Allem als nach Maaß und Zahl bestimmt"; denn „das

Dreiheit des göttlichen Wesens an sich beschränken dürfen. Eine lediglich hierauf ausgehende symbolisch-analogische Illustrirung würde — da die Drei nicht bloß „die Zahl des sich selbst wie erschließenden einigen Gottes", sondern, selbst von den meisten Naturforschern zugestanden, auch die Grundzahl aller Naturverhältnisse ist*), — eben so leichte Arbeit haben, als sie geringen und kaum der Mühe lohnenden Gewinn bringen würde: denn Triaden, Trimurtis, Triglavs, Drillingsbrüder u. dgl. sind die Gottheiten auch der meisten ausgebildeten heidnischen Religionen. Vielmehr wird, um dem nicht bloß dreifaltigen, son-

---

Erste, was dem denkenden Menschen bei seiner Betrachtung der ihn umgebenden Welt entgegentritt, ist nicht sowohl die Masse des Weltstoffs, das Geistlose, Unvernünftige, als vielmehr das Geordnetsein dieses Stoffs nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen". Bähr, Symbolik, I, S. 120 ff. Mit Recht ist hier nicht bloß auf Plato's Ausspruch: τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν, sondern auch auf die alttestamentlichen Stellen, welche der göttlichen Schöpferweisheit die Functionen des Wägens, Abmessens, Zählens u. s. w. beilegen, hingewiesen (z. B. Spr. 8, 22 ff.; Hiob 28, 26 ff.; 38, 4; 26, 10; Jes. 40, 12 ff.; Weish. 11, 7. 20). Vgl. auch die Philonische Lehre vom λόγος τομεύς, und die kabbalistische Zahlenphilosophie, über welche s. Lutterbeck, die neutestamentlichen Lehrbegriffe, I, S. 233. — Schön, wenngleich nur theilweise wahr, sagt Fr. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, Bd. VIII, S. 254: „Das Wesen der Wesen, eins in sich, hat sich in der Zahl geoffenbart und kann nicht anders als in der Zahl seiner Offenbarungen begriffen werden. Denn Zahl als solche ist Endlichkeit und entspricht der Begriffsfähigkeit geschaffener Geister. Seine (des göttlichen Wesens) Zahl aber ist zugleich das unendliche Eins und kehrt in ihrer Fülle, welches die Zehn ist (?? — hier mischt sich in offenbar störender Weise eine unbiblische, der Kabbala entstammende Theosophie ein) in selbiges zurück". — Richtiger S. 256: „Die höchste Offenbarung Gottes geschieht in der Dreizahl. Von ihr ist die sprechendste Hieroglyphe unter den natürlichen Grundformen das Dreieck" u. s. w. —

*) Vgl. Fr. v. Baader, Werke, Bd. II, S. 105: „Man fängt an, sich darüber zu verständigen, daß jede Begründung oder Gestaltung dreigliedrig ist und man unterscheidet mit Recht an jedem Gebilde das selbes enthaltende, das es erfüllende und endlich ein beide vereinendes Drittes", also Form, Inhalt und Harmonie; esse, species und ordo, wie Augustin sagt, s. den folgenden §. — Vgl. auch Carus, Symbolik der menschlichen Gestalt, S. 62.

dern in der Dreiheit einheitlichen, also dreieinigen oder dreipersönlichen Wesen Gottes gerecht zu werden, über die bloße analogische Erweisung des Daß der göttlichen Dreiheit zur näheren Characterisirung ihres Wie und von da zur bestimmten Feststellung ihres Was fortzuschreiten sein. Es wird also nicht bloß eine Aufzählung der abbildlichen geschöpflichen Triaden der äußeren und inneren Welt, der vormenschlichen und menschlichen Natur zu geben, sondern dann auch zu zeigen sein: inwiefern diese realen und idealen Triaden dem dreipersönlichen Wesen der Gottheit entsprechen und in welchem näheren oder entfernteren Verhältnis der abbildlichen Aehnlichkeit sie zu den drei Personen des göttlichen Urbildes stehen. Den Schlüßel zu allen hier entstehenden Dunkelheiten und Räthseln bildet der Mensch, nach Leib, Seele und Geist einerseits das Hauptspiegelbild der Gottheit und andererseits das mikrokosmische Abbild und der ideal recapitulirende Auszug der gesammten übrigen Schöpfung, eben darum aber auch die vornehmste Erkenntnisquelle für die Trinität, zumal nach der Seite ihrer Perichoresis oder wesentlichen Einheit. Eine physikalische (zahlensymbolische) Erweisung der göttlichen Dreiheit aus den niederen triadischen Naturanalogieen; eine anthropologische Erweisung der göttlichen Einheit aus dem gottbildlichen Wesen des Menschen; und eine unmittelbar theologische Erweisung der göttlichen Dreipersönlichkeit, oder der Dreiheit in der Einheit, aus dem inneren und äußeren (persönlichen und öconomischen) Verhalten der drei Personen der Gottheit — dieß werden demzufolge die drei Hauptabschnitte sein müßen, in welche die vorliegende Untersuchung zu zerfallen hat.

Anmerkung 1. — Die Erkenntnis von der symbolischen Abspiegelung des dreieinigen Wesens Gottes in den Dreizahlen der creatürlichen Welt und die Versuche einer analogischen Nachweisung des ersteren aus den letzteren sind fast so alt, als die Aufnahme des trinitarischen Dogmas selbst in das theologische Bewußtsein der Kirche. Schon Eusebius, Orat de laudd. Const. c. 6 (p. 618 D) erklärt die Dreizahl überhaupt für ein Symbol der göttlichen Dreiheit und zwar sofern dieselbe, da sie bei allen geschöpflichen Dingen immer Anfang, Mitte und Ende bedeute, nothwendig auch die Form und das Abbild des anfangslosen göttlichen Wesens sein müße. — Bekannt sind die hieher gehörigen symbolisch-analogischen Argumentationen Gregors von Nyssa und Augustin's, von denen der letztere besonders reichhaltige Triaden aus der niederen Creaturwelt sowohl, wie aus der menschlichen, zusam-

menstellte. Die dem letzteren Bereiche, besonders der menschlichen Geistigkeit angehörigen, erklärte er für bei weitem zutreffendere Abbilder der göttlichen Dreiheit, als die der niederen Schöpfungsstufen. Vgl. über seine Trinitätslehre weiter unten, Cap. 1 und 2. — Seinem Vorgange folgt vornehmlich die mittelalterliche Mystik (z. B. Bernhard in seinen Sermones parvi et varii, S. I. p. 440—442 ed. Paris. 1602, wo triadische Aufzählungen in reichster Fülle und höchst sinniger Zusammenstellung gegeben sind *)), wenngleich dieselbe, verführt durch die abstract formalistische Methode der Scholastik, sich vielfach auch in dialectische Spitzfindigkeit und eine dem geheimnisvollen Character des Dogmas Eintrag thuende Verstandesmäßigkeit der Behandlungsweise verirrte; wie denn z. B. Richard v. St. Vict. (de trin. I, c. 4), Raymund Lull und Gerson (Alphabet. lit. H. 13) eine Demonstrirbarkeit des Mysteriums der Trinität mit rein logischen Mitteln behaupteten; Raymund v. Sabunde aber, in seinem Bemühen, creatürliche Analogieen für dasselbe aufzustellen, sich zunächst lediglich an seine logische und formelle Seite hält, und daher z. B. das Subsistiren eines und desselben Wesens in mehreren andern zugleich durch die Analogie der natura humana, welche sich zugleich in Petrus und Johannes finde, zu erläutern sucht; das Verhältnis zwischen Vater und Sohn aber kaum durch ein anderes Beispiel zu illustriren weiß, als durch das grammatische Verhältnis des Verbum activum zum passivum, oder der ersten Person zu der zweiten u. s. w. (Tit. 53. 54). Beßer schon ist es, wenn er später (Tit. 221) die 3 mal 3 pseudodionysianischen Engelclassen in ein abbildliches Verhältnis zur göttlichen Trias einerseits und zu den Dreitheilungen in den niederen Creaturreichen (Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich) andererseits setzt, ohne indessen die hier so nahe liegende unmittelbare Vergleichung der letzteren mit der ersteren zu vollziehen. — Viel frischer und lebendiger schaute Luther die Sache an, wie aus den bereits früher (§. 10) mitgetheilten Stellen seiner Tischreden hervorgeht. Vgl. namentlich Nr. 120 derselben: „Gott, gleichwie er sich mit

---

*) Das Wesentlichste davon gibt die recapitulirende Zusammenfaßung am Schluße: „Est Trinitas creatrix, Pater et Filius et Spiritus Sanctus ex qua cecidit creata trinitas: memoria, ratio et voluntas. Et est, trinitas, per quam cecidit, videlicet per suggestionem, delectationem, consensum. Et est trinitas, in quam cecidit, videlicet impotentia, caecitas, immunditia. Rursus trinitas, quae cecidit, i. e. memoria, ratio, voluntas, singulae cujusque tripertitus existit casus. Memoria cecidit in tres species cogitationum: affectuosas, onerosas, otiosas. Ratio in triplicem ignorantiam: boni et mali, veri et falsi, commodi et incommodi. Voluntas in concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, ambitionem seculi (1. Joh. 2, 16). Est trinitas, per quam resurgit: fides, spes, charitas. Quae trimembres habet subdivisiones. Est enim fides praeceptorum, signorum, promissorum; est et spes veniae, gratiae, gloriae; et est charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (1. Tim. 1, 5)“. —

Allem, das er ist und hat, ja die göttliche Dreifaltigkeit in alle Creaturen verkrochen und versteckt hat, also hat er die Vergebung der Sünden auch darein gesteckt" u. s. w.; und Nr. 517, welche wir oben als Motto diesem Abschnitte vorangesetzt haben. — So war ferner nicht bloß Campanella, sondern auch Kepler davon überzeugt, daß alle Dinge der Schöpfung das Siegel der göttlichen Dreiheit an sich trügen, und J. Böhme ruft Morgenr. S. 39 u. s. w. begeistert aus: „Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen eueres Gemüthes auf! Ich muß euch an euerem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Thieren, Vögeln und Würmern, an Holz, Steinen, Kraut, Laub und Gras das Gleichnis der hl. Dreiheit in Gott. Ihr sagt, es sei ein einig Wesen in Gott und er habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf und siehe dich selber an: Ein Mensch ist nach dem Gleichnis und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht" u. s. w. — Wenn Joh. Gerhard, Loci T. I, p. 339 a. gegen die augustinischen analogischen Erweisungen der Trinität überhaupt einwendet: 1) illustrant tantum, non probant; 2) plus in illis dissimilitudinis, quam similitudinis; 3) a posteriori petitae sunt, non a priori; non sunt cognitionis parentes, sed soboles, non adducunt ad cognoscendum, sed adducuntur ad cognitum repraesentandum; 4) sobrie ac caute illis utendum; 5) adversario opponi nequeunt, credentem oblectari possunt — so hat dieß alles zwar sein Wahres, aber es ist doch dabei verkannt und übersehen, daß bei gehöriger Benutzung und ernster, umfaßender Durchführung der Parallelisirungen, insbesondere derjenigen zwischen der menschlichen Natur und dem göttlichen Wesen, das Verständnis des Geheimnisses von der Dreieinigkeit eine wesentliche Vertiefung erfahren kann und muß. Die Nichtbeachtung oder ungläubige Negation dieses Umstandes macht es auch erklärlich, daß seit Böhme und Gerhard alle Versuche einer analogischen Erweisung oder auch nur Illustration der Trinität mehr und mehr aufhören, wie denn schon J. Arnd in seinen sonst so tiefsinnigen religiösen Naturbetrachtungen nichts hieher Einschlagendes aufzuweisen hat. Characteristisch ist besonders die Stelle W. Chr. IV, 2, 23, wo es zwar heißt: „Gott hat in allen Creaturen ein Zeichen eingebildet, oder einen Fußstapfen, daraus man den Schöpfer spüren mag. Gleich als man ein Siegel in Wachs drucket: also hat Gott etwas in allen Creaturen gelaßen, daran man seine Fußstapfen spüren mag" —, der Dreieinigkeit aber in keiner Weise Erwähnung geschieht. — Neuestens hat man wenigstens die drei Wesensfactoren des Menschen: Seele, Leib und Geist mehrfach und in verschiedentlicher Weise in Parallele mit der göttlichen Dreiheit gebracht (s. darüber Cap. 2), während die Meisten auch jetzt noch bei der ausschließlichen Beziehung der geistigen Trias: Denken, Fühlen, Wollen auf die drei göttlichen Personen stehen bleiben und, im Zusammenhange mit ihren einseitig spiritualistischen Vorstellungen von Gott, alle äußeren und sichtbaren Symbole der Trinität verwerfen. Aber es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen äußeren Analogieen und bloß äußerlichen; zwischen sichtbaren und bloß scheinbaren! Die letzteren sind allerdings rein accidenteller Art und darum unnütz und jeglicher Beweiskraft entbehrend,

ja oft nicht einmal zu Illustrationsmitteln geeignet: die ersteren aber können unter Umständen ganz ebenso bedeutsame Spuren und Abschattungen der Alles bedingenden und durchwaltenden dreieinigen Liebe bilden, wie die triadisch gegliederten Erscheinungen des Seelenlebens und der idealen Welt. Wir werden daher im Folgenden, außer der schon von Bähr in der Symbolik befolgten Unterscheidung zwischen realen und idealen Triaden, innerhalb dieser beiden Hauptabtheilungen wiederum einen Unterschied zwischen bloß äußerlichen (zufälligen, unwesentlichen) und zwischen innerlichen (centralen, wesentlichen) Abbildern der göttlichen Trias machen. — Auf das genau genommen über die Sphäre der Naturtheologie hinausliegende psychologische und pneumatologische Gebiet werden wir hierbei wiederholt einzugehen genöthigt sein, theils wegen seines unabtrennbar engen Zusammenhangs mit dem physischen — denn die Welt der Ideen und Vorstellungen ist ja stets der Spiegel und die Verinnerlichung der realen Sichtbarkeit —; theils weil auch in ihm noch überaus viel für eine näher eingehende, exacte Parallelisirung creatürlicher und göttlicher Natur zu thun ist, und es uns ebenso unumgänglich als förderlich für tiefere Gottes- und Selbsterkenntnis erscheinen muß, von naturtheologischer Seite her einer Fortbildung der Psychologie nach dieser Seite hin so viel als möglich vorzuarbeiten. — In dem im engeren Sinne zahlensymbolischen Abschnitte unserer Erörterung werden wir übrigens ebensowohl von der Dreizahl und ihrer Bedeutung, wie von den übrigen, in der Schrift, der Natur, den Naturreligionen und philosophischen Weltanschauungen bedeutsam hervortretenden Zahlen zu handeln haben, zumal da dieselben viel häufiger vom Princip der Dreiheit durchwaltet und erzeugt, als demselben etwa entgegengesetzt sind. Das Letztere gilt genau genommen nur von der 5, 10 und deren Potenzen, die eben darum einen dem göttlichen Wesen mehr oder weniger fremden, überwiegend weltlichen Character tragen; von der 2, 4, 8 u. s. w. aber nur sehr theilweise.

Anmerkung 2. — Die auch von Raymund (Theol. nat. Tit. 52) und Jac. Böhme, — doch von keinem dieser Beiden mit einseitiger Ausschließlichkeit — befolgte Entwicklung der göttlichen Dreieinigkeit aus dem Princip der Liebe, und zwar aus dem der gemeinschaftsetzenden heiligen Liebe, wie sie zu ihrer vollendetsten Darstellung in der Ehe, oder in dem Verhältnisse von Mann, Weib und Kind, gelangt, haben wir im obigen §. mit der augustinisch-anselmischen und abälardischen Auffaßung, wonach dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit und dem hl. Geiste die Liebe als vorzugsweise characteristische Eigenschaft zukommt, zusammenzufaßen und zu vermitteln versucht. Die Berechtigung zu einer solchen Combination beruht darauf, daß, als absolute und urbildliche Persönlichkeit, Gott sich selbst durch absolut wollende, wißende und wirkende, oder, — was dasselbe ist, — durch schlechthin begründende, vermittelnde und vollendende Thätigkeit setzt. Das Princip der Selbstbegründung, wie es im Vater zu seiner Erscheinung und Offenbarung gelangt, ist eins sowohl mit demjenigen der absoluten Macht, wie mit dem der Liebe auf ihrer ersten Erweisungsstufe oder mit der zeugenden, aber ungezeugten Urliebe; das im Sohne sich offenbarende Princip der

urbildlichen Selbstvermittelung fällt zusammen einerseits mit dem Begriffe der absoluten Weisheit, andererseits mit dem der Liebe auf ihrer zweiten Stufe, oder mit der gezeugten und wiederzeugenden Liebe (der Liebe des amatum, im Unterschiede von der des amans); das im hl. Geiste zu persönlicher Erscheinung gelangende Princip der Selbstvollendung endlich erweist sich als identisch einerseits mit dem der absoluten Güte, andererseits mit dem der Liebe auf der dritten und höchsten Stufe ihrer Bethätigung, oder mit der Liebe zwischen dem liebenden Erzeuger und dem gezeugten Geliebten (dem amor mutuus inter amans et amatum, — s. Augustin, de trinit. l. VIII, 14; IX, 2; XV, 10). Auf der ersten Stufe tritt die Liebe der göttlichen Urpersönlichkeit in überwiegend physischer Bestimmtheit auf, so daß ihre characteristischen Hauptattribute die Unendlichkeit, Allgegenwart, Macht und Heiligkeit sind; sie erscheint hier als unendlich heilige Macht. Auf der zweiten Stufe offenbart sie sich vorzugsweise nach ihrer logischen oder ästhetischen Seite, als die herrliche, allwißende und gerechte Weisheit. Auf der dritten erscheint sie unter der Bestimmtheit der rein ethischen Eigenschaften der ewigen Treue, Güte und Gnade. Der heilige Geist erscheint nach dieser Auffaßung als die vollendende Potenz (τὸ τελειωτικόν) in der Gottheit, als ihr höchstes und eigentlichstes Selbst: denn er ist als eigentliche Liebe den beiden vorhergehenden Hypostasen bereits immanent, da Gott überhaupt und durchaus die Liebe ist; er latitirt gleichsam in der grundlegenden physischen (väterlichen), wie in der ausbauenden logischen (sohnschaftlichen) Selbstbethätigung Gottes, um letztlich in der ausbauenden, rein ethischen, in unverhüllter Fülle und Klarheit, Stärke und Schönheit zu Tage zu treten. Das stimmt aber durchaus mit der Gotteslehre der heil. Schrift. Gott, der ganze Gott, ist Geist, Joh. 4, 24; also nicht bloß der heil. Geist selbst, sondern auch schon der Vater (vgl. Joh. 1, 18; 1. Tim. 1, 17 u. s. w.) und der Sohn (2. Cor. 3, 17). Im Geiste thut Gott alles und ohne ihn thut er nichts; in ihm schuf er bereits die Welt (1. Mos. 1, 2; Ps. 33, 6); in ihm zeugte er den Sohn, wie ins ewige, so auch ins zeitliche Dasein (vgl. Joh. 1, 4; 5, 26 mit Matth. 1, 18; Luc. 1, 35); in ihm richtet er die Welt (Joh. 16, 8—11) und wirkt überhaupt Alles in Allem (1. Cor. 12, 4—6). Obgleich erst am Ende zur vollen Erscheinung gelangend, ist der Geist doch bereits auch die ἀρχή (vgl. Offenb. 21, 6); obgleich er in einer Hinsicht sich zu Vater und Sohn verhält, wie das Kind zu Vater und Mutter, — denn er ist ja das Product der wechselseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn*) — so läßt er sich in anderer Rücksicht doch wieder als das eigentlich mütterliche, ja als das väterliche Princip in der Gottheit faßen (vgl. 1. Mos. 1, 2; Matth. 1, 18; Col. 1, 13 u. s. w. mit Joh. 14, 26; 15, 26). Einerseits subordi-

*) Augustin, de trin. XII, 5 verwirft deshalb diejenige Parallelisirung der Trinität mit der Ehe, wornach der Geist dem Weibe, der Sohn dem Kinde entspräche, durchaus als unstatthaft, aber schwerlich mit genügendem Grunde.

natianisch — sofern nämlich das öconomische Verhalten und der unmittelbare, primitive Rang der drei Personen, nach Maaßgabe von Stellen, wie Joh. 14, 28; Luc. 24, 49, in Betracht gezogen wird — ist unsere Bestimmung des Verhältnisses der drei göttlichen Hypostasen zu einander auf der anderen Seite doch wiederum von der Art, daß sie in telischer Hinsicht eine Steigerung der Bedeutung und Wirkungsweise der drei Causalitäten vom Vater durch den Sohn zum Geiste hin stattfinden läßt. — Aehnlich bereits Origenes, der, trotz seines starken Subordinatianismus, wonach er den hl. Geist als in gleichem Maaße dem Sohne untergeordnetes und von ihm abstehendes Wesen auffaßte, wie dieser dem Vater an Rang und Macht nachstehe, doch wieder behauptete, dieses Verhältnis der Unterordnung müße dereinst aufhören und am Ende der Tage werde die Wirksamkeit des Geistes so groß sein, als die des Sohnes und diese gleich der des Vaters (1. Cor. 15, 28); in gewißer Hinsicht auch die drei großen Cappadocier, von denen namentlich Gregor v. Nazianz auf die allmählige zeitliche Aufeinanderfolge und Steigerung in der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes hinweist: „Das Alte Testament verkündet den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das Neue offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geistes bloß an: jetzt aber ist der Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes nicht angenommen war, die des Geistes, um mich etwas kühn auszudrücken, uns noch dazu aufzubürden". (Vgl. Böhringer, Kirchengeschichte in Biogr., I, 2, S. 406.) Von dieser heilsgeschichtlichen Auffaßung der Trinität als im Weltverlauf succeßiv offenbar werdender ging auch die Geschichtsphilosophie Joachims von Floris und anderer mittelalterlicher Propheten aus. Die wesentliche Gleichheit der drei Personen, wie sie die Kirchenlehre seit dem Concil von Constantinopel 381, und noch mehr seit dem Concil von Toledo 589 und dem Geltendwerden des athanasianischen Symbolums behauptet hat, läßt ebensowohl diese telische, heilsgeschichtliche, wie jene subordinatianische und heilsöconomische Auffaßungsweise zu; ja sie bildet ihre Voraussetzung und fordert beide als ihre nothwendigen Ausführungen nach den beiden, auch in ihr angedeuteten Hauptseiten des Mysteriums hin. — Zum Beweise übrigens, daß die Bezeichnung des Vaters als vorzugsweise die Macht, des Sohnes als vorzugsweise die Weisheit, und des Geistes als vorzugsweise die Güte offenbarenden Princips der göttlichen Liebe, nicht nur nicht die volle Göttlichkeit und Personalität jeder dieser drei Hypostasen beeinträchtige, sondern auch der schriftmäßigen Begründung in keiner Weise entbehre, erlauben wir uns hier schließlich an folgende Schriftstellen zu erinnern:

1) Matth. 11, 27; Joh. 5, 20. 26: der Vater übergibt, zeigt, gibt dem Sohne Alles; Joh. 14, 28: er ist größer, als der Sohn; Marc. 10, 18; 13, 32: er übertrifft ihn auch an ἀγαθότης und an γνῶσις; Apg. 1, 7: er hat die zukünftigen Zeiten und Stunden seiner Macht (ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ) vorbehalten; Matth. 19, 26: bei ihm ist Alles möglich u. s. w.

2) Matth. 11, 19 nennt Christus sich in seiner Zusammenfaßung mit seinem Vorläufer, dem Täufer, den Repräsentanten der absoluten Weisheit; Luc. 11, 49 erscheint er geradezu als die persönliche redende Weisheit (vgl. Spr. 8, 22—9, 12; Sir. 24 u. s. w.); Matth. 12, 42 vergleicht er sich dem weisen Salomo, dessen Weisheit zu hören die Königin von Mittag gekommen sei, und sagt: „siehe, hier ist mehr denn Salomo!" — 1. Cor. 1, 24 nennt Paulus ihn *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία*; ähnlich Vs. 30 desselben Cap.: *ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ κτλ.* Röm. 16, 27 wird Gott als der „vermittelst Jesu Christi allein weise Gott" bezeichnet (*μόνῳ σόφῳ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*: für die alleinige Statthaftigkeit dieser Wortverbindung s. Fritzsche und Meyer zu dieser Stelle). Sodann Col. 2, 3: „in welchem liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis"; vgl. Col. 1, 28; Eph. 1, 9; 3, 4. 8—12; 1. Cor. 2, 7. 8; aber auch Stellen, wie Joh. 14, 6: Ich bin der Weg, die Wahrheit u. s. w.; die sämmtlichen Stellen, wo der Sohn als Wort Gottes erscheint (Joh. 1, 1—14; 8, 25; Offenb. 19, 12. 13); endlich auch die, wo ihm weltrichterliche Functionen beigelegt sind (Joh. 5, 22. 27; Matth. 25, 31 ff.; Apg. 10, 42; 17, 31; 2. Tim. 4, 1), welche schon Abälard mit Recht als Hauptinstanzen für die vorzügliche Bezeichnung der Weisheit auf den Sohn geltend machte.

3) Röm. 5, 5: die Liebe Gottes ausgegoßen durch den heil. Geist; 1. Joh. 4, 13: Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von seinem Geiste gegeben hat (beide Stellen bereits von Augustin, de trin. XV, 27 benutzt, um die vorzugsweise Beziehung der Liebe auf den Geist zu erweisen); Gal. 4, 6; Röm. 8, 14. 15 (der Geist das Princip der Kindschaft). Röm. 12, 11 (*τῷ πνεύματι ζέοντες*) verglichen mit 2. Cor. 6, 6. Col. 1, 13 (*ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*) verglichen mit Matth. 1, 18 ff. Joh. 4, 24 vgl. mit 1. Joh. 4, 8. 16 (Gott ist Geist, Gott ist Liebe) u. s. w.

Erstes Capitel.

Die göttliche Dreiheit, nachgewiesen aus den realen und idealen Triaden der Creaturwelt.

---

§. 116. Die Triaden der sichtbaren Welt oder die realen Abbilder der göttlichen Trinität.

Das allerallgemeinste und umfaßendste Abbild der göttlichen Dreiheit ist die Schöpfung überhaupt, die eine dreifache genannt werden muß: scil. corporalis tantum, ut elementa; spiritalis tantum, ut angelus; composita ex his, ut homo *).

*) So Bonaventura, Raymund v. Sab. (Tit. 218—222), welcher letztere diese große Creaturendreiheit in bewußter Weise und ausdrücklich in Parallele mit der göttlichen Trias stellt (T. 222), und überhaupt fast alle positiven Theologen und concret-speculativen Philosophen aller Zeiten. Die Polemik, die Kurtz, Bib. u. Astr. S. 576, gegen diese Classification der Geschöpfe Gottes verführt, hat nicht viel zu bedeuten: man darf ihm vielleicht sogar zugestehen, daß die Engel eine Art von unendlich feiner, ätherischer Leiblichkeit haben, wird sie aber nichtsdestoweniger doch als die rein (nur nicht abstract) geistigen Wesen im Unterschiede von den rein körperlichen und den geistleiblichen zu bezeichnen haben. — Vgl. namentlich auch Baader, Fermenta cogn. I, 34, wo die gesammte Wirklichkeit in ihrem inneren allgemeinen Verhältnisse durch nachstehendes Schema veranschaulicht ist:



Uebrigens unterscheiden bekanntlich die Gnostiker der alten Kirche scharf zwischen den drei Substanzen der Hyle, der Psyche und des Pneuma; die Valentinianer laßen die hylische oder choische Substanz aus dem Leiden, die psychische oder animale aus der Imagination

Von diesen drei Schöpfungsbereichen oder -Substanzen kann man die Geisterwelt als zumeist dem Vater, die Körperwelt als vorzugsweise dem Sohn und die geistleibliche Schöpfung der Menschenwelt als überwiegend dem hl. Geist (der liebenden Zusammenfaßung des Vaters mit dem Sohne) entsprechend betrachten, wennschon dieser Vergleich, der Einseitigkeit jener creatürlichen Potenzen halber, nothwendig ein hinkender und nur sehr relativer bleiben muß, dessen einzelne Momente sehr wohl auch einer Umstellung fähig sind. —

Wir beschäftigen uns nun im Folgenden zunächst mit der sichtbaren Seite der Gesammtschöpfung, sowohl der rein körperlichen der niederen Naturstufen, als auch der begeistet körperlichen oder geistleiblichen der menschlichen Natur. Und zwar zählen wir die in beiden vorkommenden Ternare nach den physischen Hauptsphären, denen sie angehören, gruppirt auf, unterscheiden also kosmische, anorganische, vegetabilische, animalische und anthropologische Triaden. Bei den letzteren, zum Theil aber auch schon bei den früheren, werden wir wieder einen Unterschied zwischen räumlichen und zeitlichen (raumzeitlichen); bei allen aber den zwischen äußerlichen und innerlichen, oder zwischen bloß accidentellen und centralen (allseitig zutreffenden) zu machen haben.

1) Kosmische Triaden. — a) Räumliche: Hieher gehören vor Allem die bereits im Schlußparagraphen des vorigen Buches besprochenen Dreiheiten: Himmel, Erde und Mensch; oder: Himmel, Erde und all ihr Heer; oder: Himmel, Erde und Meer, — welche letztere zu allermeist der Dreiheit der physischen Aggregatzustände: gasförmig, fest, tropfbarflüßig, oder den drei niederen Elementen: Luft, Erde, Waßer entspricht. Die nahe Verwandtschaft aller dieser allgemeinsten kosmophysischen Ternare mit der oben erwähnten Dreiheit: Geisterwelt, Sinnenwelt, Menschenwelt leuchtet übrigens sofort ein. — Vgl. auch die Dreiheit: Himmel,

---

und die pneumatische aus der Bekehrung der gefallenen Sophia oder Achamoth hervorgehen und Tertullian in seiner Bekämpfung dieser Phantasieen (adv. Valentt. c. 17) bezeichnet diese Dreiheit geradezu als trinitas. — Vgl. übrigens auch die drei Welten der jüdischen Kabbalisten: Briah, Jezirah und Asiah (Molitor, Gesch. d. Philos. II, S. 101 ff.; 242 ff.; 251 ff.).

Hölle und Meer Ps. 139, 8. 9; Am. 9, 2. 3, sowie die centralere, wesentlichere: Oberwelt, Mittelwelt und Unterwelt, oder himmlische, irdische, unterirdische Welt (Phil. 2, 10; Eph. 4, 8—10; Offenb. 5, 3), mit welcher Dante's Paradies, Fegfeuer und Hölle, aber auch die Eintheilung der Kirche in eine Ecclesia triumphans, militans und pressa sich nahe berührt*). — Auch die allgemeinen mathematischen Triaden: Länge, Breite und Höhe (nach Eusebius, Orat. de laudd. Constant. c. VI, die Dreiheit, aus der Gott alle Körper gebildet hat); Linie, Fläche und Körper, und besonders Maaß, Zahl und Gewicht (Weish. 11, 22), die letzteren nach Augustin, de trin. XI, 18 den drei psychologischen Grundbegriffen der memoria, intelligentia und voluntas entsprechend, laßen sich als hieher gehörige Analoga der göttlichen Trias anführen**). Noch allgemeiner ist die bei Augustin oft und in mehrfacher Faßung geltend gemachte Dreiheit der Grundprincipien alles Seins: Stoff, Form und Harmonie zwischen beiden oder Liebe (esse, species rerum, ordo rerum; oder auch unitas, species, ordo; oder esse, species, manere; oder modus, species, ordo etc.)***). — Am Himmel insbesondere bemerken wir wieder die Dreiheit: Sonne, Mond und Sterne (1. Mos. 1, 16; 37, 9; Ps. 136, 8. 9; 147, 3; 1. Cor. 15, 41; Offenb. 8, 12; 12, 1); oder auch die von Sonne, Mond und Erde, welche in der indischen Weltanschauung eine bedeutende Rolle spielt und von J. Böhme als eine Art von bigamischem Eheverhältnis (die Sonne mit ihren beiden Weibern: Mond und Erde) aufgefaßt wird†). Auf der Erde ist die allgemeinste centrale Haupttrias die der drei Reiche, des mineralischen, vegetabilischen und animalischen, die sich wie esse, vivere und sentire, oder wie Selbstgestaltung, Selbsterzeugung und Selbstbelebung (Bildung, Empfindung und Bewegung; Selbstvertiefung, Selbstentäußerung und Selbsterinnerung) verhalten. Vgl. schon

*) S. Baader, Wke. Bd. II, S. 35. — Eine beliebte Dreiheit bei diesem und bei Böhme ist auch die von Finsternis, Feuer und Licht, die aber offenbar mehr accidenteller Art und auf willkürlicher Combination beruhend ist.

**) Vgl. auch Luther, Tischreden, Nr. 517; Baader, Ferm. H. VI.

***) Vgl. de trin. VI, 12; de vera rel. 13; Ep. 11, 3; de vita beata, 34 etc.

†) S. Müller, Glaube, Wißen und Kunst der Hindus, S. 351; 581. J. Böhme, Myst. M. 11, 31.

im vorigen Buche, §. 88 und 93. Die geographische Dreiheit der Haupt-Erdtheile hat sich in der neueren Zeit als eine bloß scheinbare erwiesen. Dagegen dürften die ethnographischen Triaden: Kaukasier, Mongolen und Neger (oder Licht-, Dämmerungs- und Nachtvölker) und: Semiten, Hamiten und Japhetiten (die letztere zwar nicht mit der ersteren zusammenfallend, aber sich doch auf mehreren Punkten mit ihr berührend) nach wie vor gegenüber allem Widerspruch festzuhalten sein. — Auch an die drei Hauptfarben: Blau, Gelb und Roth, diese Abbilder der physischen, der ästhetischen und der ethischen Wesensseite der Gottheit, oder des Vaters, Sohnes und Geistes, ist hier zu erinnern (vgl. den vorigen §.); desgleichen an die triadischen Aufzählungen der physikalischen Grundkräfte, wie sie manche Physiker geben, z. B. M. Ohm, der in seiner Schrift: die Dreieinigkeit der Kräfte (Berl. 1856) die Anziehung, Expansion und Polarität als Grundkräfte annimmt, während Andere den Magnetismus, die Electricität und den Chemismus zusammenstellen. Auch Sonne, Glanz und Wärme (oder Feuer, Licht und Wärme) bilden eine seit Tertullian und Gregor v. Nyssa oft berufene und auf das innergöttliche Verhältnis von Vater, Sohn und Geist angewandte Dreiheit. Baader macht obendrein auf die Triangulargestalt der Flamme und die durchgängige Dreizackigkeit des Blitzes aufmerksam („Ueber den Blitz als Vater des Lichts".).

b) Zeitliche Triaden des kosmischen Schöpfungsganzen sind: die allerallgemeinste der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, oder des Gewordenseins, Seins und Werdens, deren Beziehung auf die göttliche Dreiheit aus der göttlichen Selbstbenennung: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος Offenb. 1, 8 und aus der bereits 2. Mos. 3, 14 gegebenen Erklärung des Jehovanamens erhellt*); die drei Haupttheilungen der Universalgeschichte: Na-

*) Gott erscheint nach diesen Benennungen, mit welchen übrigens auch Hebr. 13, 8 zu vergleichen, wesentlich als der Begründer, der Vermittler und der Vollender; als der, der den Anfang, die Mitte und das Ende setzt. Vgl. Theo Smyrn. p. 157: „ἡ τριὰς πρώτη ἀρχὴν καὶ μεσότητα καὶ τελευτὴν ἔχει", auch Plat. de legib. IV, 716; Serv. ad. Virg. eclog. 8, 75; Plut. de Isid. c. 9 (die bekannte mystische Aufschrift des Neithbildes zu Sais).

turgeschichte (Schöpfungsgeschichte), Menschheitsgeschichte und gottmenschliche oder göttliche (heilige, eschatologische) Geschichte; die drei Weltalter der Menschheitsgeschichte: das vor dem Gesetze, das unter dem Gesetze und das unter der Gnade; die doppelte Dreiheit von Tagen, in welcher nach 1. Mos. 1 die Weltschöpfung verlief*); die drei Jahre, die das erlösende Wirken des Gottmenschen auf Erden dauerte (nach Luc. 13, 7) und die offenbar wiederum von typischer Bedeutsamkeit für die drei Hauptzeitalter der Kirchengeschichte (das petrinische, paulinische und johanneische) sind.

2) Triaden der anorganischen Welt. — Die dreiheitliche Grundeintheilung der Minerale in Metalle, Steine und Salze haben wir bereits im vorigen Buche, Cap. 7, §. 89 kennen gelernt. — Bei jedem einzelnen Minerale kommt wieder sein physikalisches, morphologisches und chemisches Verhalten in Betracht. — In der Welt der Krystalle spielt die Dreiheit eine bedeutende Rolle. Die meisten Krystallisationssysteme sind durch drei, bald gleichartige, bald ungleichartige, bald rechtwinklig, bald schiefwinklig gegen einander geneigte Achsen ausgezeichnet; bei den äußeren Krystallflächen wechseln hauptsächlich die triangulare und die tetragonale Form**). Besonders schön ist die Dreizahl der Achsen und die triangulare Gestalt der Flächen geeinigt bei dem einfachen Hexagondodecaeder, dieser Grundform der Quarzkrystalle, der Korunde u. s. w.,

*) Theophilus v. Antioch., ad Autol. II, 23 findet in den drei ersten Schöpfungstagen ein unmittelbares Abbild der göttlichen Trias: *θεός*, *λόγος* und *σοφία*. — Vgl. auch Hugo v. St. Victor, de trib. diebb. c. 22, wo die drei Weltalter, das des Vaters, des Sohnes und des Geistes als drei mystische Tage (der Furcht, der Wahrheit und der Liebe) dargestellt sind.

**) Der Triangel, dieses so häufig zu künstlerischer Versinnbildlichung der Trinität benutzte Symbol, ist an und für sich nur ein ganz äußerliches, flaches und unvollkommenes Abbild derselben und keineswegs „die sprechendste Hieroglyphe" der göttlichen Trias, wie Fr. v. Meyer in der schon oben erwähnten Stelle sie nannte. Auch der Darstellung der Trinität durch einen Triangel mit einem Auge darin, oder mit einem hinein gezeichneten Kreiße, wie im Orbis pictus des Amos Comenius, wo selbst Chr. Wolf (Theol. nat. I, §. 93) sie auf ganz angemeßene Weise symbolisirt findet, bleibt doch immer nur eine sehr inadäquate, äußerliche und schattenrißartige, die auf sonst gut ausgeführten Gemälden nur einen störenden Eindruck hervorzubringen vermag und ge-

bei dem regulären Octaeder und dem Hexakisoctaeder, in welchen gewöhnlich der Demant krystallisirt u. s. w. — Auch in dem flüßigen Elemente des Waßers macht die Dreizahl sich mehrfach geltend, sowohl räumlich und in relativer Stabilität, sofern das Süßwaßer bald als Quell, bald als Fluß, bald als See auftritt, und so ein besonders klares Abbild des Verhältnisses des Vaters, als des göttlichen Urquells, zum Sohne, als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben, und zum Geiste, als dem unergründlichen Meer der Liebe und Vollkommenheit, liefert*); als auch zeitlich, sofern die Dreizahl in der Wogenbewegung des Oceans eine Hauptrolle spielt. Bei heftigen Stürmen erfolgen nämlich gewöhnlich drei Wogenstöße hinter einander und rollen meist drei Seen oder Wogen neben einander; ähnlich ist es bei den neuerdings öfter und sorgfältiger beobachteten Seebeben, sowie auch bei den Erdbeben**).

3) Vegetabilische Triaden. — Auch in der Entwicklung und den Gestaltungsverhältnissen des Gewächsreichs ist Drei eine Hauptzahl. Man denke an die zeitlichen Dreiheiten des Säens, Keimens, Wachsens; des Grünens, Blühens, Fruchtbringens, oder wie der HErr es ausdrückt Marc. 4, 28: des Hervorbringens von Gras, Aehren und vollem Waizen in den Aehren (vgl. Luc. 8, 15 mit Vers 8)***). — In räumlichem Nebeneinander gibt die Dreiheit sich als innerliches oder centrales Grundprincip des pflanzlichen Lebens kund in dem Verhältnisse von Wurzel, Stamm und Krone; oder von Wurzel (Zwiebel), Stengel und Blüthenstand;

---

rade den lebendigen, persönlichen Character des dreieinigen Gottes am allerwenigsten ausdrückt, ihn vielmehr in geschmackloser Weise auf die Stufe der unbelebten elementarischen Wesen herabgedrückt erscheinen läßt.

*) Man kann auch die stehenden Waßer in Pfütze, Teich, See und die fließenden in Quelle, Bach, Strom eintheilen. Die letztere Dreiheit findet sich besonders oft bei Kirchenvätern zur Illustration des trinitarischen Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist benutzt.

**) Vgl. die von Clément im Feuilleton des Hannöv. Couriers, Juni 1858, auf Anlaß des großen Seebebens im Canal und in der Nordsee gemachten Mittheilungen über diesen interessanten Gegenstand.

***) Etwas unklar sagt Böhme in der Morgenröthe: „Das Aufthun oder wirkende Wachsen einer Blume ist der Anfang; die Kraft des Wirkens ist der Umschluß und die körperliche Einfaßung des Wach-

oder von Zweig, Stiel und Blüthe, resp. Frucht; oder von Wurzel, Stamm und Früchten — in letzterer Form häufig von den Kirchenvätern als unmittelbares Gleichnis für das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu einander benutzt. — Ueber die drei Hauptclassen des gesammten Pflanzenreichs: die Kryptogamen, Monokotyledonen und Dikotyledonen, ist bereits früher gehandelt worden. Besonders die Monokotylen laßen eine dreiheitliche oder doppelt dreiheitliche (sechsfache) Gliederung auch äußerlich mit großer Deutlichkeit hervortreten. Die Grundzahl der Irideenformen ist die einfache, die der Liliaceenformen die doppelte Drei. — Aber auch bei den höher entwickelten Gewächsen spielt die Drei, besonders in der Phyllomorphose, eine nicht unbedeutende, sich auch äußerlich bemerkbar machende Rolle. Man denke an die triangulare Grundgestalt der herzförmigen, pfeilförmigen, spieß- oder lanzenförmigen Blätter; an die Dreizahl als Grundtypus auch der handförmig gelappten, gespaltenen und der fingerförmigen — sowohl der drei- als der fünffingerigen — Blätter, nicht minder der gefiederten, besonders der dreifach gefiederten Blätter, unter denen die des Farrenkrauts sich vornehmlich durch ihre Zierlichkeit und reiche Gliederung auszeichnen; auch an die dreieckige Gestalt des Epheublatts; an die der Ahorn- und Weinlaubblätter; an die Kleeblätter, bei denen die Vierheit bekanntlich als seltne Merkwürdigkeit gilt u. s. w.*).

4) Animalische Triaden. — Die Grundzahl aller Bildungs- und Lebensverhältnisse der thierischen Natur ist die Drei, wie sie der Trichotomie des thierischen Organismus: Kopf, Brust und Bauch (oder auch: Kopf, Rumpf mit Gliedern und Einge-

---

sens; der Geruch ist die Bewegnis, oder das wachsende, ausgehende Freudenleben, daraus die Blume entspringet. Daran siehet man ein Gleichnis, wie sich die Gebärung göttlicher Kraft abbildet". — Beßer Luther (Tischrr. Nr. 517) nach Augustin: „Sic. herbae et flores habent: 1) formam, qua significatur Deus Pater ejusque potentia; 2) odorem seu saporem, quae nota est Filii ejusque sapientiae; 3) vim et vires seu effectus, qui sunt vestigia Sp. Scti ejusque bonitatis". Doch laßen sich auch gegen diese Parallelisirungen im Einzelnen erhebliche Einwendungen machen. —

*) An einem dreiblättrigen Kleeblatte veranschaulichte einst der hl. Patricius den Irländern das Mysterium der Trinität; daher die Irländer noch jetzt ihre Heiligenbilder und Kreuze mit Klee schmücken (Friedreich, Symbolik, S. 200. 201).

weide) zu Grunde liegt. Diesen drei Hauptorganen entsprechen nicht bloß das Empfindungs-, Bewegungs- und Ernährungs- (resp. Fortpflanzungs-)vermögen, oder die sensorischen, motorischen und vegetativen Functionen des individuellen thierischen Lebens, sondern auch die drei Hauptreiche, in welche die ganze Thierwelt zerfällt: das der Wirbelthiere, Gliederthiere und Bauchthiere. Bei den Gliederthieren tritt die organische Dreitheilung nach Kopf, Brust und Bauch auch äußerlich am schärfsten geschieden hervor. Die Käfer, der somatischen Organisation nach die vollkommensten Insecten, haben wiederum 3 Kopfwirbel, 3 Brustwirbel und 2×3 Bauchwirbel. Obendrein machen die meisten Insecten einen Lebenscyclus von drei Hauptstadien oder Verwandlungsstufen durch; — denn die Existenz als Ei darf füglich als bloße Vorstufe der Lebensentwicklung, als bloße Potenz des Lebens betrachtet werden. —

5) Anthropologische Triaden. — Selbstverständlicher und leichtbegreiflicher Weise werden wir auf dem Gebiete der Naturgeschichte des Menschen, als des unmittelbarsten und vollkommensten Trägers der Gottebenbildlichkeit den reichhaltigsten und bedeutungsvollsten Analogieen der göttlichen Dreiheit begegnen. Wir unterscheiden hier wieder die auf das individuelle und die auf das generische oder ethisch-sociale Leben bezüglichen Triaden, und innerhalb der letzteren wieder die des allgemeinmenschlichen, und die des religiös-ethischen oder offenbarungsgeschichtlichen, Gebiets nach ihrer Naturseite.

a) Triaden der individuellen Menschennatur sind: die dem Menschen mit den Thieren gemeinsame somatische Trichotomie Kopf, Brust und Bauch, die bei exacter anatomischer Betrachtung sich abermals als von mannichfaltigen untergeordneten Dreitheilungen durchzogen und getragen darstellt. Denn der Kopf besteht, osteologisch betrachtet, aus drei Antlitz- und drei Schädelwirbeln; die übrige Wirbelsäule aus $4 \times 6 = 24$ freien, oberen Wirbeln, nebst den 6 größtentheils verwachsenen Wirbeln der Beckenwirbelsäule an ihrem unteren Ende. Die Länge der Kopfwirbelsäule, des edelsten und vollendetsten Theils des ganzen Leibesbaues, ist genau dreimal in der Länge der freien, mittleren Rückenwirbelsäule enthalten, und ebendeshalb bildet $^1/_3$ dieses eigentlichen Rückgrats das Urmaaß, oder den organischen Modul der

ganzen (idealen) menschlichen Skelettbildung, nach welchem sich die Proportionen der übrigen Hauptorgane durchgängig richten (so daß also z. B. der Längen- und der Höhendurchmesser des Kopfes beide je einen Modul betragen; ebenso die Länge des Brustbeins, des Schulterblatts, der Hand, des freien vorstehenden Fußrückens; während der Arm 3 Modul, das Oberschenkelbein $2^1/_2$ Modul, die Tibia 2 Modul Länge hält u. s. w.)*). — Wie jener allgemeinsten Dreitheilung nach Kopf, Brust und Bauch die Dreiheit der niederen psychischen Functionen, oder der platonischen Seelenvermögen der Rationabilität, Irascibilität und Concupiscibilität, desgleichen die Dreiheit der Hauptnervengruppen: der sensitiven, motorischen und vegetativen oder Gangliar-Nerven entsprechen, so dienen insbesondere wieder die drei Hauptabtheilungen der Gehirnnervenmasse: das vordere, mittlere und hintere Hirn, den drei höheren seelischen Functionen des Denkens, Fühlens und Begehrens zum Substrat und Ausgangspunkte**). — Ferner gibt es eine Dreiheit der vornehmsten Kopfsinne: des Sehens, Hörens und Schmeckens sammt dem Riechen (oder des Assimilirens); und, wenn man will, bei jedem dieser Vorgänge eine Dreiheit des wahrgenommenen Objects, der äußeren und der inneren Wahrnehmung***). — Hiezu kommt als zeitliche Hauptdreiheit die von Fruchtalterleben (bis zur Geburt), irdischem Leben (bis zum Tode) und zwischenzuständlichem (bis zur Auferstehung), oder: Lebensanfang, -Mitte und -Vollendung†). —

b) Triaden des allgemein-ethischen (generischen) Gemeinschaftslebens der Menschen nach seiner physischen Seite. — Die Grunddreiheit ist hier das Verhältnis

*) Ich folge hier durchweg dem Schöpfer der modernen exacten Proportionslehre der menschlichen Gestalt, C. G. Carus, insbesondere seiner trefflichen „Symbolik der menschlichen Gestalt", S. 58—62.

**) S. Carus, a. a. O. S. 128—132; Fischer, Philos. d. Nat., S. 303—305. — Vgl. auch Hanne, Vorhöfe, III, S. 122. 149.

***) Beim Sehen z. B.: res, quam videmus; visio ipsa und animi intentio utrumque conjungens, nach Augustin, de trin. XI, 1.

†) Daß man überhaupt auch am homo exterior (2. Cor. 4, 16), d. i. an der Leiblichkeit oder dem exterius des Menschen similitudines Gottes nachzuweisen fähig und berechtigt sei, nicht bloß am Menschengeiste oder homo interior, zeigt treffend Augustin a. a. O.

von Mann, Weib und Kind, als Grundfactoren der ehelichen Gemeinschaft (wie sie sich zu ihrer Fülle, der Familie, erschließt) und als Repräsentanten der drei Urformen alles geistleiblichen Verhaltens der Menschen: der Spontaneität, Receptivität und Reproductivität (oder Lebendigkeit). Diese drei Gegensätze liegen auch den bereits oben besprochenen drei Hauptraçen des Menschengeschlechts im Wesentlichen zu Grunde; in gewißem Sinne aber auch den drei Hauptgemeinschaftssphären der Menschheit im ethischen Makrokosmos: der Familie, dem Staat und der Kirche, oder der physisch-menschlichen, der sittlichen und der religiösen (cultischen) Gemeinschaft. Mit diesen drei Status des menschlichen Gemeinschaftslebens fällt mehr oder weniger zusammen die populäre Eintheilung der Menschheit in einen Nährstand, Wehrstand, Lehrstand. Plato setzte diese drei Stände, die er als Ackerbauer- Krieger- und Herrscherstand bezeichnete, in Beziehung zu dem *ἐπιθυμητικόν, θυμικόν* und *λογικόν* der menschlichen Seele, oder zu Bauch, Brust, Kopf, den drei Haupttheilen des Körpers. — Im sinnlichen Gemeinschaftsleben der Menschen tritt als besonders bedeutsame Dreiheit hervor die „Trias des sinnlichen Lebens": Eßen, Trinken und Spielen (oder Sich freuen: denn alles Spiel ist unmittelbarer Ausdruck der Lebensfreude), welche auf der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit der menschlichen Erzeugung und Ernährung beruht. Von diesen ist die letztere wieder doppelter Art: eine nutritive und eine respirative, Eßen und Trinken, während die erstere und die mit ihr verbundene Geschlechtslust den Gipfelpunkt aller sinnlichen Freude bildet und im guten oder unschuldigen, wie im schlimmen oder geschlechtlichen Sinne allem Spiele als treibendes Princip zu Grunde liegt*). Nicht bloß Schriftsteller des heidnischen Alterthums, z. B. Euripides, Alc. 788; Arrian, Anab. II, 5, 4; Plautus, Mil. glor. III, 1, 83, sondern

*) Das spielende Kind bildet das bewußte und energische Produciren des Mannes vor; in allem Spiele handelt es sich um ein Gewinnen oder Erwerben, in gewißem Sinne also um ein Erzeugen. Daher heißt es auch von der, freilich in ernstester Weise bildenden und producirenden, göttlichen Weisheit, Spr. 8, 30. 31: daß sie vor Gott und auf seinem Erdboden gespielt habe. Eben das hier gebrauchte Verbum שׂחק steht aber 2. Mos. 32, 6 in offenbar unsittlichem Sinne, vom bösen Spiele verbotener geschlechtlicher Lust (vermittelt vielleicht

auch die hl. Schrift stellen diese sinnliche Trias oft, und zwar bald im unverfänglichen, bald im schlimmen Sinne, zusammen. Grundstelle für den sittlich unanstößigen Gebrauch der Dreiheit ist 1. Sam. 30, 16, wonach Jes. 65, 13; Hohesl. 5, 1; Pred. 2, 24; 3, 13; 5, 17; 8, 15. Vgl. auch Matth. 6, 31 (Eßen, Trinken, Sich kleiden); Luc. 12, 19 und 17, 28; und besonders 2. Sam. 11, 11; 1. Cor. 9, 4. 5. Eine geradezu gute Dreiheit dieser Art findet sich Jerem. 22, 15 (Eßen, Trinken, Recht und Gerechtigkeit üben), sowie Nehem. 8, 10 (Eßen, Trinken und den Armen geben) erwähnt. Grundstelle für die sittlich böse Bedeutung der Dreiheit ist dagegen 2. Mos. 32, 6: Darnach setzte sich das Volk zu eßen und zu trinken, und standen auf zu spielen, woraus 1. Cor. 10, 17; und womit Spr. 23, 7. 8; Judith 12, 13; Röm. 13, 13 zu vergleichen. Vgl. auch Hos. 4, 11; Sir. 23, 24; 26, 15 und Luthers vielberufene Dreiheit: Wein, Weib und Gesang*). — Auch an die „drei den höchsten Forderungen der practischen Vernunft (Gott, Tugend, Unsterblichkeit) entsprechenden Forderungen der höheren Sinnlichkeit", wie Göthe in der Geschichte der Farbenlehre sie zusammenstellt: „Gold, Gesundheit und langes Leben", läßt sich hier erinnern. Vgl. damit das religiöse Analogon und Gegenstück Offenb. 3, 17. 18; außerdem aber: „Reich-

---

durch unzüchtige Tänze: s. Knobel zu der Stelle und vgl. Salomes Tanzen vor Herodes, Matth. 14, 6), wie bereits Tertullian, de jejun. c. 6 (vgl. mit c. 1 und 17) richtig erkannte. Vgl. das griechische παίζειν, das nach Naecke zu Choeril. S. 245 bei späteren Griechen häufig genug ein wollüstiges Spielen oder Buhlen bezeichnete. Die nothwendige Zusammengehörigkeit der Momente der sinnlichen Trias zeigen, außer Tertullian a. a. O. auch Clemens, Paedag. III, 7; Strom. VII, 746 B.; Dionysius v. Alex. bei Euseb. Kirchengeschichte, III, 28; VII, 25; Arnd, W. Christenthum, IV, 2, Cap. 7, §. 5 („Eßen, Trinken, Wollust — dasselbige haben die Thiere auch"); Bengel, der zu Hebr. 12, 16 die feine Bemerkung macht: „Libido et intemperantia sibi affines", und Baader, Ferm. I, 18: „Man erwäge, was das Eßen und Zeugen als bloß materielle Functionen vorerst nur sind und was sie durch jene Weihe dem Menschen werden könnten (als Mahl und Vermählung); eine Verwandlung, die aber auch im bösen Sinne möglich ist".

*) Im Englischen entspricht die Dreiheit: „wine, wit and beauty". S. Macaulay, Hist. of Engl. vol. 1., p. 186. (ed. Tauchn.)

thum, Ehre und langes Leben" Spr. 3, 16; 22, 4; oder auch: „Brot, Wein und Geld" Pred. 10, 19. — Jener Dreiheit des animalen Lebensgenußes entsprechen die terrestrischen drei Hauptproducte, womit Gott den Wohlstand seines Volkes segnet und fördert: Getraide (Brot), Wein und Oel: 4. Mos. 18, 12; 5. Mos. 7, 13; 11, 14; 12, 17; 15, 23; 18, 4; 28, 38—40; Ps. 104, 15; Hos. 2, 24; Joel 1, 10; 2, 19. 24; Mich. 6, 15; Hagg. 1, 11; vgl. 2, 19; Jerem. 31, 12; Offenb. 6, 6. Doch fehlt in derartigen Aufzählungen das Oel zuweilen (bloß Brot und Wein — oder Korn und Most — finden sich z. B. zusammengestellt: 1. Mos. 14, 18; 4. Mos. 18, 27. 30; 5. Mos. 15, 14; 16, 13; 29, 5; Ps. 4, 8; Jes. 62, 8; Klagel. 2, 12; Hos. 14, 8; Sach. 9, 17; Pred. 10, 19 u. s. w.); oder es wird durch das erquickende, befruchtende Waßer (den Thau des Himmels) vertreten: so 1. Mos. 27, 28; Sach. 8, 12. —

c) Triaden des religiösen Gemeinschaftslebens nach seiner Naturseite, oder offenbarungsgeschichtliche Dreiheiten. — Wie wir bereits im Bisherigen einige an sich gute und gottgemäße Dreiheiten kennen gelernt, die durch Misbrauch und verkehrte Selbstbestimmung des Menschen den Character des Bösen und Sündigen annehmen konnten: so steckt das gottentfremdete Reich der Lüge, Sünde und Finsternis überhaupt voll von Dreiheiten und muß gleichsam wider Willen Zeugnis von dem heiligen Wesen der dreieinigen Liebe geben, die es leugnet, flieht und bekämpft*). Schon die allererste Genesis der Sünde

*) Vgl. Bernhard in der oben angeführten Predigt über die Trinität, wo es von der menschlichen Seele, als der geschaffenen Trinität, unter andern heißt: „Cecidit ergo per suggestionem, delectationem, consensum (Jacob. 1, 14) ab illa summa et pulchra Trinitate, scil. potentia, sapientia, puritate, in quandam contrariam et foedam trinitatem, scil. infirmitatem, coecitatem, immunditiem. Memoria enim facta est impotens et infirma, ratio imprudens et tenebrosa, voluntas impura. Porro memoria . . . . in tres partes confracta dissiliit, scil. in cogitationes affectuosas, onerosas, otiosas . . . . Rationis quoque casus triplex est . . . . tanta enim caligine caecatur, ut malum recipiat pro bono, falsum pro vero, noxium pro commodo et econverso . . . . . Sequitur voluntas, cujus ruina similiter tripertita est, ... quod per concupiscentiam carnis et concupiscentiam oculorum et ambitionem seculi (1. Joh. 2, 16) terrena

zeigt diese in drei Stufen verlaufende Erscheinungsform, nach 1. Mos. 3, 6. 7; Jac. 1, 14. 15 (Lust, Sünde, Tod)*). Vgl. 1. Joh. 2, 16: Augenlust, Fleischeslust, Hoffart; Luc. 8, 14: Sorgen, Reichthum und Wollust; 21, 34: Freßen, Saufen, Sorgen der Nahrung (vgl. damit 12, 29); desgleichen die dreierlei Arten schlechten Ackerlandes im Gleichnisse vom Säemann Luc. 8, 4 ff.; die drei sich entschuldigenden Geladenen im Gleichnisse vom großen Abendmahl Luc. 14, 18—20; die drei Stufen des Bruderhaßes: Zürnen, Racha und „du Narr!" sagen Matth. 5, 22; und bereits im Alten Testament: „hohe Augen, lügenredende Zunge, Hände, welche unschuldig Blut vergießen" Spr. 6, 17. Vgl. die ähnlichen Stellen Ps. 15, 2. 3; 24, 4 und die bekannte kirchliche Eintheilung der Thatsünden in peccata cordis, oris, operis; auch das dreifache Bekenntnis der Sünde: „Wir haben gesündigt, misgethan und sind gottlos gewesen" in 2. Chron. 6, 37; Ps. 106, 6; Dan. 9, 5. — Es kann aus diesen Stellen zugleich ersichtlich werden, wie die Triaden der Region des Bösen sämmtlich nicht etwa durch neue Bildungen oder Schöpfungen, sondern bloß durch Corruption schon vorhandener, an sich guter Dreiheiten entstehen. Selbst von den paulinischen Dreiheiten: Irrthum, Unreinigkeit, Betrug (1. Theff. 2, 3), oder: Unreinigkeit, Hurerei, Unzucht (2. Cor. 12, 21; vgl. auch Röm. 13, 13) und den bekannten Dreiheiten der kirchlichen Dogmatik und Kanzelsprache: Sünde, Tod und Teufel; oder Tod, Teufel und Hölle; oder Welt, Fleisch und Teufel u. s. w. gilt dieß**). — Entsprechend diesen sündigen und bösen

dilexit. Quid hoc infelicius casu potest aestimari, ubi pereunte memoria, ratione, voluntate, tota animae substantia perimitur?" — Man sieht übrigens, wie diese Triaden Bernhard's keineswegs alle willkürlich ersonnen, sondern stets in concretem Anschluße an die Schrift und die augustinische Anthropologie zusammengestellt sind.

*) J. F. v. Meyer (Blätter für höhere Wahrheit, I, S. 64 der kleineren Auswahl) bezeichnet die drei in der ersteren Stelle hervortretenden Momente der Entstehung des sündig Bösen als „falsche Güte, falsche Schönheit und falsche Wahrheit", mithin als satanischen Gegensatz gegen den Dreieinigen Gott als die absolute Wahrheit, Schönheit, und Güte.

**) Dieselben finden sich besonders oft in Luther's Katechismen, vgl. z. B. Cat. maj. p. 529; 531; 539; 565; 566—568; aber auch sonst bei lutherischen und reformirten Dogmatikern, vgl. Schmid, S. 391:

Dreiheiten verfährt nun Gott auch in seinen Strafen nach triadischem Rhythmus. Zwischen dreierlei Strafen bekommt David zu wählen 2. Sam. 24, 12. 13; die Dreiheit: Pest, Hunger und Schwert spielt eine überaus wichtige Rolle in den Drohweissagungen der Propheten, wie wir bereits im 11. Cap. des vorigen Buchs gesehen; vgl. die unheilvollen Triaden: אַף, חֵמָה und קֶצֶף Jerem. 21, 5; 32, 37 (und damit Spr. 27, 4); oder „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm" Ezech. 20, 33. 34; oder: פַּחַד וָפַחַת וָפָח Jes. 24, 17. 18; Jerem. 48, 42. 43; oder: קִנִים וָהֶגֶה וָהִי Ezech. 2, 10; oder „Motten, Rost und Diebe" Matth. 6, 19. 20; oder „Regen, Winde, Ströme" Matth. 7, 25—27; oder „Feuer, Rauch, Schwefel" Offb. 9, 17; oder die drei froschartigen Lügengeister Offb. 16, 13. 14; oder die drei Wehe ebend. 8, 13; oder die Schädigung von 1/3 der Erde, des Meeres, des Süßwaßers, der Gestirne, der Menschen, der großen gottlosen Stadt: C. 8, 7—12; 9, 15; 12, 4; 16, 19. Vgl. damit die alttestamentlichen Grundstellen Ezech. 5, 2. 12; Sach. 13, 8. 9. — Den Uebergang von diesen Dreizahlen des Verderbens zu denen der gnadenvollen Offenbarungen und Heilsanstalten Gottes bilden die dreitägigen Fasten Esth. 4, 10; Tob. 3, 12; 6, 19; Apg. 9, 9; oder auch dreiwöchentliche Dan. 10, 2; desgleichen das dreimalige Gebet des Tags Dan. 6, 11. 14; Ps. 55, 18*); und noch mehr jene heilbringenden drei Tage, die des Menschen Sohn unter der Erde war Joh. 2, 19; Matth. 27, 40; 12, 40, und welche Jon. 2, 1. 2; Hos. 6, 3 typisch geweissagt sind; auch wohl die heilbringenden drei Jahre des pro-

---

Schweizer, II, S. 726. Uebrigens ist es bezeichnend, daß Dante, der auf die heilige Dreizahl als Sinnbild des göttlichen Wesens so großen Werth legte, daß er seine ganze göttliche Comödie bis ins Kleinste und Einzelste hinein triadisch gliederte und disponirte, „den Lucifer im tiefsten Grunde der Hölle mit drei Gesichtern, als grauses Gegenbild der Trinität, darstellte". Vgl. Blanc, Art. „Dante" in Ersch und Gruber's Encyclopädie.

*) Vgl. auch die dreimal wiederholte Anrufung des HErrn bei Paulus 2. Cor. 12, 8. Für die Einhaltung der jüdischen, alle drei Stunden wiederkehrenden Gebetszeiten durch die ersten Christen vgl. auch Apg. 3, 1; 10, 3. 9; Cyprian, de orat. p. 215, welcher ausdrücklich sagt, diese hora prima, tertia, sexta, nona etc. seien deshalb die Gebets-

phetischen Wirkens Jesu auf Erden Luc. 13, 7 und die dreijährige stille Vorbereitung Pauli auf sein Apostolamt in Arabien, Gal. 1, 16*). — Von den übrigen heilsgeschichtlich bedeutsamen Triaden nenne ich nur die allerwichtigsten, nach gewißen allgemeinen Gesichtspunkten zusammengeordnet. α) Persönliche Dreiheiten: Drei Söhne Adam's, Noah's und Therah's; drei Söhne Lamech's: Jabal, Jubal, Thubalkain, nach Ewald Repräsentanten des Nähr-, Lehr- und Wehrstands; drei israelitische Hauptpatriarchen: Abraham, Isaak und Jacob; drei Engel erscheinen dem Abraham 1. Mos. 18; die drei Gerechten: Noah, Daniel und Hiob, Ezech. 14, 14. 20**); drei Töchter Hiob's (nach Gregor dem Großen Sinnbilder von Glaube, Liebe und Hoffnung); Moses, Aaron und Hur 2. Mos. 17, 10; drei Hauptheiden David's 2. Sam. 23, 8 u. s. w.; drei Söhne Jesaja's Jes. 7 und 8; die drei Genoßen Daniel's: Ananja, Misael und Asarja in den feurigen Ofen geworfen Dan. 3, 23 u. s. w.; drei Jünger: Petrus, Jacobus, Johannes Matth. 17, 1 (vgl. dieselben drei Namen Gal. 2, 9, nur daß hier ein andrer Jacobus gemeint ist); drei verklärte Gestalten: Moses, Elias und Jesus, die sich verhalten wie Gesetz, Verheißung und Erfüllung beider, erscheinen jenen drei Jüngern auf dem Thabor Matth. 17, 3. 4; drei Kreuze stehen auf Golgatha Matth. 27, 38; Petrus, Paulus und Johannes sind die drei Hauptapostel der Urkirche, die sich wie Hoffnung, Glaube und Liebe einerseits, und wie Katholicismus, Evangelismus und Kirche der Zukunft andererseits verhalten u. s. w. Vgl. aber auch auf der anderen Seite Dreiheiten, wie die häufig vor-

stunden der Christen, weil sie an die Trinität, sowie an Christi Hangen am Kreuze von der sechsten bis zur neunten Stunde erinnerten. — Uebrigens pflegten auch die Heiden, nach Aristoteles de coelo, 1, 1; Virg. Ecl. 8, 73 dreimal täglich ihren Göttern zu spenden.

*) Vgl. J. P. Lange, Apostolisches Zeitalter, II, 123. — Andere heilsgeschichtlich bedeutsame Zeiträume von dreien Tagen finden sich übrigens erwähnt 1. Mos. 22, 4; 42, 17; 2. Mos. 3, 18; 10, 22; Joh. 2, 16. 22; Richt. 14, 14; 2. Kön. 2, 17; Nehem. 2, 11; Luc. 13, 32. 33.

**) Nach den mittelalterlichen Allegoristen (bei Dursch, II, S. 535) entsprächen diesen drei Formen die drei Hauptstände der katholischen Christenheit: derjenige der Cleriker dem Noah (dem Prediger der Gerechtigkeit); derjenige der Mönche dem Asketen Daniel und derjenige der Laien dem Hausvater Hiob.

kommende: Hohenpriester, Aelteste und Schriftgelehrte, z. B. Marc. 14, 53; 15, 1 u. s. w.: oder: Cajaphas, Pilatus und Herodes u. s. w. — β) Cultische Dreiheiten: z. B. die dreijährige Kuh, Ziege und der dreijährige Widder, den Abraham nach 1. Mos. 15, 9 Gotte schlachten soll, — wie denn Rinder, Schafe und Ziegen überhaupt die normalen Thierarten für die alttestamentlichen Opfer waren; die drei Ingredienzien des Sprengwaßers: Kokkus, Ysop und Cedernholz (nach J. F. v. Meyer's sinniger Deutung sich wie Geist, Seele und Leib verhaltend) 3. Mos. 14, oder auch Waßer, Kokkus und Ysop Hebr. 9, 19; die drei Hauptbestandtheile des Passahmahls: Lammfleisch, ungesäuertes Brot und bittere Kräuter, welche auf die segnenden Qualitäten der verklärten Leiblichkeit Christi typisch hindeuten*); die dreitheilige (aber in keinem Stücke triangulare) Form der Stiftshütte**), deren Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes sich wie Gottes Naturreich, Gnadenreich und Herrlichkeitsreich — in sehr derivativer Weise wohl auch wie die Glieder, der Rumpf und das Haupt am menschlichen Leibe — verhalten; die Hauptgeräthe des Heiligthums der Stiftshütte: Schaubrottisch, Leuchter und Räucheraltar (das Sacrament des Altars, das Wort Gottes und das Gebet vorbildend); der dreifache Inhalt der Bundeslade: Gesetz, Aaronsstab und Mannakrüglein; die drei Metalle: Gold, Silber, Kupfer; die drei rothen Farben und die dreierlei Thierfelldecken, die allein zum Bau der Stiftshütte verwendet werden sollten; die drei sühnenden Potenzen

---

*) Vgl. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 134, wo überhaupt Abschnitt 5—7 (S. 112—155) noch über mehrere der ins Gebiet der mosaischen Geschichte und des mosaischen Cultus gehörigen bedeutsamen Triaden gehandelt ist.

**) Im ganzen mosaischen Cultus kommt keine einzige triangulare Form vor, ganz anders als bei den heidnischen Tempeln, wo sich die Triangularform durchgehends findet, sei es auf der schiefen Seitenfläche der Pagoden und Pyramiden; sei es im Lingam als Symbol Siwa's, sei es am Giebelfeld (ἀέτωμα) der griechischen Tempel. Vgl. Bähr, Symbolik, I, 235 u. s. w., der mit Recht in jenem Umstande einen Beweis für die, bereits dem Alten Testament eigene, geistige Auffaßung des göttlichen Wesens findet und an das Bildverbot erinnert. — Vgl. schon oben S. 676, Note **).

beim Versöhnungsopfer: Kapporeth, Hoherpriester und Sühnopfer*); die drei Hauptfeste: Ostern, Pfingsten, Laubhütten; die drei Haupttheile des Alten Testaments: Thora, Propheten und Hagiographen Luc. 24, 44; die dreierlei Gaben der Magier: Gold, Weihrauch und Myrrhen Matth. 2, 11 (auf Jesu königliche, göttliche und priesterliche Stellung hindeutend); die drei Zeugen Waßer, Blut und Geist 1. Joh. 5, 8, den drei kirchlichen Gnadenmitteln, der Taufe, dem Abendmahl und dem Worte Gottes entsprechend u. s. w. — γ) Verschiedenartige andere Dreiheiten sind noch: die Krone, der Purpur und Scepter (Rohrstab) bei Christi Verspottung Matth. 27, 28. 29; die drei Sprachen: Hebräisch, Griechisch, Römisch, in welchen die Aufschrift auf Christi Kreuze gegeben war und die auf die Entstehung der Kirche aus dem Judenthum und Heidenthum typisch hinweisen; die drei Hauptteile Palästina's zu Jesu und der Apostel Zeiten: Judäa, Galiläa und Samaria (Apg. 9, 31; vgl. 1, 8), ebenfalls von typischer Bedeutsamkeit; die drei Todtenerweckungen Jesu, als seine drei größten Wunderthaten**); auch wohl die drei apostolischen Hauptbenennungen der Wunderthaten: *δυνάμεις*, *τέρατα* und *σημεῖα* Apg. 2, 22; 2. Cor. 12, 12; vgl. Apg. 4, 30 u. s. w.; die dreimalige Verleugnung Petri und ihr entsprechend die dreimaligen Fragen Jesu an ihn Joh. 21; und die dreimalige Aufforderung der Stimme Gottes auf dem Söller zu Joppe an denselben Apg. 10, 16; 11, 10 u. s. w. u. s. w.

---

*) Hofmann a. a. O. S. 152. Vgl. ebendaselbst S. 139, wo die drei Stücke, mittelst deren Moses als Gesetzgeber functionirte: Engel, Gesetzbuch und Bundesblut; und schon S. 119. 132, wo Mosis Stab, das Blut des Passahlamms und die voranziehende Wolke als bedeutsame zusammengehörige Dreiheiten geltend gemacht sind. Doch will uns die Zusammenfaßung gerade dieser Momente etwas gesucht und willkürlich vorkommen.

**) oder als Erstlinge seiner den Tod bewältigenden Machtbeweise, gleichwie Mosis drei erste Wunder in Aegypten (worin sich, nach Tertullian, de resurr. carn. c. 28 die trina virtus Dei abspiegelt) die Erstlinge seiner im Namen und durch die Kraft Jehova's ausgeführten Großthaten waren.

§. 117. Die Triaden der unsichtbaren Welt oder die ideellen (subjectiven) Abbilder der göttlichen Trinität.

Die Triaden der menschlichen Ideen- und Vorstellungswelt sind nicht rein ersonnene und aus der Luft gegriffene Combinationen, sondern Reproductionen objectiver und realer Triaden im Kreiße des menschlichen Denkens, Ahnens, Fühlens, Erkennens und Erfahrens, und darum in ihrer Zusammenfaßung und Totalität von kaum geringerer Bedeutsamkeit, ja Beweiskraft für die Existenz der urbildlichen göttlichen Dreiheit, als jene. Sie verhalten sich in dieser Beziehung zu den Triaden der sichtbaren Welt etwa so, wie das argumentum morale, ontologicum und historicum für das Dasein Gottes zu dem argumentum cosmologicum und teleologicum, gehören also genau genommen nur uneigentlicher Weise ins Gebiet einer Naturtheologie. Wir unterscheiden hier wieder Triaden der unmittelbaren Gottesanschauung auf dem Standpunkte der vielfach getrübten und unklar ahnenden heidnischen Naturreligionen, also Triaden der Mythologieen; sodann Triaden der Kunst und Wißenschaft, insbesondere der Musik, Sprachwißenschaft und Redekunst; ferner Triaden der speculativen Weltbetrachtung vom allgemein-menschlichen Standpunkte aus, oder Triaden der philosophischen Systeme; endlich Triaden der theologischen Weltanschauung vom Standpunkte der Offenbarung aus, oder theologische und kirchlich-dogmatische Triaden.

1) Mythologische Triaden*). — Nach der chinesischen Tao-Religion ist das Urwesen Tao ein Dreieiniges; seine Signatur das Dreieck. — Die Indier haben eine männliche Trimurti: Brahma, Wischnu und Siwa und eine, aus deren Gattinnen Saraswati (= Minerva), Lakschmî (= Venus oder Ceres) und Bhawânî (= Hekate) bestehende weibliche (auch Saktis oder Prakritis genannt). Doch sind beide das Erzeugnis einer verhältnismäßig erst ziemlich jungen philosophischen Speculation, durch welche die alten Vedagötter, namentlich Indra, verdrängt und Brahma zu den bereits volksthümlich verehrten Gottheiten Wischnu

*) Vgl. Bähr, Symb. I, S. 244 u. s. w.; Görres, Mythengeschichte, II, S. 641 ff.; Weiße, Philos. Dogm. I, S. 416.

und Siwa hinzugefunden werden mußten. Uebrigens verhalten sich Brahma, Wischnu, Siwa ungefähr wie Weisheit, Liebe, Macht zu einander; ähnlich ihre Gattinnen. — Auch in der persischen Trias: Ormuzd, Ahriman, Mithras ist die letztgenannte Person, die (gleich dem indischen Siwa) auch „der Dreifache“ genannt und durch das Symbol des Dreiecks ausgezeichnet wird, wie es scheint, erst spät zur vermittelnden Abrundung der ursprünglichen Dyas hinzugekommen. — In der (ebenfalls schwerlich primitiven) Dreiheit der Phönicier nach Sanchuniathon verhalten sich Ulomus, Olusoros und Eliun wie Licht, Feuer und Flamme; ganz ähnlich die drei ägyptischen Urwesen Amun (Kneph), Phtha, Osiris, die man auch auf die Dreiheit Allmacht, Weisheit und Güte zurückführen kann. Dagegen verhalten sich in einer anderen ägyptischen Götterdreiheit Osiris, Isis und Horus wie Vater, Mutter und Kind; Osiris, Isis und Nephthys endlich bezeichnen drei Geschwister. — Auch die hellenische Mythologie hat mehrere Dreiklänge aufzuweisen: die drei Brüder Zeus, Pluto, Poseidon; die drei Kabiren; den erst ganz späten Hermes Trismegistos; besonders aber die homerische Dreiheit: Zeus, Athene und Apollon, drei Wesen, die sich etwa wie Allmacht, Weisheit, Güte verhalten. — Aehnlich ist es mit der etruskischen und altrömischen Trias: Jupiter, Juno, Minerva. — Auch in den Mythologieen der germanischen Stämme (Thor, Odin, Frigga; oder auch Odin, Wile, We); der Celten, Letten, Slaven (Triglav, der dreiköpfige), der Lappen, selbst vieler amerikanischer, ja australischer Völkerschaften finden sich, wennschon nur sehr dunkle und entfernte Anklänge an die Trinitätslehre des Christenthums. —

2) Musikalisch-grammatische und andere artistische (dem Kreiße der artes liberales angehörige) Triaden. — Es ist durchaus nicht sinnlos, sondern hat seine tiefe Wahrheit, wenn Luther in Nr. 516 der Tischreden das artistische Trivium in unmittelbare abbildliche Beziehung zur Trinität setzt und zwar so, daß er die Grammatik dem Vater, die Dialectik dem Sohne und die Rhetorik dem hl. Geiste parallelisirt*). Denn nach Form

*) „Der Vater ist in göttlichen Dingen und Sachen die Grammatika, denn er gibt die Worte und ist die Bronnquelle, daraus gute, feine, reine Wort, so man reden soll, fließen. Der Sohn ist die Dialectica,

und Inhalt verhalten sich diese drei scholastischen Disciplinen — gleich den drei philosophischen: Physik, Logik, Ethik — ganz wie Macht, Weisheit und Güte. — Aber auch innerhalb der dem Quadrivium angehörigen artes: der Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, sowie in der Rhetorik und Poesie spielt die Dreizahl eine überaus wichtige Rolle*). — Die Triaden der Grammatik, als: erste, zweite und dritte Person; Activum, Passivum, Medium resp. Deponens; Singular, Dual, Plural u. s. w. waren besonders in der mittelalterlichen Scholastik beliebt als Gleichnisse der Trinität und wurden in ebenso äußerlich-spielender, als langweiliger Weise in diesem Sinne ausgebeutet**). Auf dem Gebiete der Etymologie insbesondere läßt sich an die radices trilitterae der hebräischen Sprache***) und noch mehr an die drei Grund-

---

denn er gibt die Disposition, wie man ein Ding fein ordentlich nach einander setzen soll, daß es gewiß schließe und auf einander folge. Der hl. Geist aber ist die Rhetorica, der Redner, so es fein fürträgt, bläset und treibet, macht lebendig und kräftig, daß es nachdruckt und die Herzen einnimmet". — Augustin, de civ. Dei, XI, 25 vergleicht Vater, Sohn und Geist mit der Physik, Logik und Ethik. —

*) Classisch ist auch hier wieder, was Luther (in der schon öfters erwähnten Tischrede Nr. 517) sagt: „Sic in Artibus quoque: in Astronomia motus, lumen et influentia; in Musica tres notae Re, Mi, Fa; in Geometria tres divisiones: linea, superficies et corpus; in Grammatica tres partes orationis; in dictione apud Ebraeos tres litterae substantiales; in Arithmetica tres numeri; in Rhetorica dispositio, elocutio et actio seu gestus (nam inventio et memoria non sunt artis, sed naturae); in Dialectica definitio, divisio et argumentatio".

**) Abälard (Introd. in theol. 1079. 1080) verfiel wegen allzu einseitiger Ausbeutung des Gleichnisses von der ersten, zweiten u. dritten Person für die Erläuterung des trinitarischen Verhältnisses beinahe in Sabellianismus. — Mit ermüdender Ausführlichkeit vergleicht Raymund, Tit. 54 das Verb. act. und pass. dem Vater und Sohne; den Accusativ, als ausschließlich dem Activ eignenden Casus, der proprietas personalis des Vaters (dem generare), den Ablativ, als ausschließlich mit dem Passiv verbundenen Casus der proprietas personalis des Sohnes (dem generari). Statt dann den hl. Geist folgerichtig dem Medium, oder in Ermangelung der Bekanntschaft mit diesem, dem Deponens zu vergleichen, erinnert er für diesen an das Verb. impersonale passivae vocis, z. B. legitur, man liest u. s. w.

***) Die Kabbala legt besonders großes Gewicht auf die rad. tril. הוה des Jehovanamens.

vocale: *a, i, u* erinnern. — Lebensfrischer und geschmackvoller wird man die Vergleichung des Dreiklangs in der Musik (der um seiner aus der Verbindung dreier Tonelemente resultirenden Harmonie willen sprichwörtlich geworden ist) mit der Trinität finden. — In der Poesie und Poetik tritt, wie im Allgemeinen in der Dreitheilung der ganzen Kunst in Epos, Lyrik und Drama (das letztere wiederum dreitheilig: Comödie, Tragödie und Schauspiel), so in einzelnen der besten dichterischen Schöpfungen und Formen das triadische Princip in höchst bedeutsamer Weise hervor. Nicht bloß Dante's göttliche Comödie ist, und zwar mit bewußter Beziehung auf die hl. Dreieinigkeit, ihren Hauptabtheilungen und kleineren Abschnitten nach dreiheitlich gegliedert (obendrein bilden Terzinen, dieser dem Dreivierteltacte der Musik entsprechende Rhythmus, ihr Versmaaß): auch schon das Buch Hiob, das größte religiöse Gedicht der vorchristlichen Zeit, das sich in so mancher Hinsicht der divina commedia vergleichen läßt, besteht aus Prolog, Reden und Epilog, und in seinem mittleren Haupttheile wiederum aus drei Hauptabtheilungen: 1) Hiobs Wechselreden mit seinen drei Freunden, denen er auf drei Einwürfe dreimal erwidert; 2) Hiobs Schlußrede und Elihu's Rede; 3) Jehovas Rede*). Man denke auch an die tragische Trilogie der attischen Dichter u. s. w. — Bekannt ist die Dreizahl in der Rhetorik, im Ganzen (Disposition, Vortrag und Action; Eingang, Rede, Schluß; vorherrschende Dreitheiligkeit der Disposition; Simile, Exemplum, Testimonium u. s. w.), wie im Einzelnen; in dem fast unendlichen Gebiete des unbewußten und gleichsam mechanischen Triadisirens, in welches der Redner namentlich dann zu gerathen pflegt, wenn seine Rede gehoben, feierlich und pathetisch wird. Vgl. unten, Nr. 4.

3) Philosophische Triaden. — Schon die Pythagoräer (nach Aristoteles de coelo 1, 1) und Plato (de legibb. IV, 716) erahnten in der Drei die Signatur des göttlichen Wesens. Auch Augustin gesteht den Platonikern zu, daß sie „aliquid tale

---

*) Vgl. G. Baur: „Das Buch Hiob und Dante's göttl. Com., eine Parallele", Stud. und Krit. 1856, S. 583 u. s. w. — Die dreigliedrige Anlage des Liedes der Deborah, Richt. 5, weist Bertheau (zu Richt. S. 81), die vieler Psalmen weist Hengstenberg in seinem Commentare nach.

de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi" *). — Die auf pythagoräischen Grundlagen beruhende theologische Trias der Neuplatoniker: τὸ ἕν, ὁ νοῦς und ἡ ἔννοια scheint sogar Einfluß auf die früheste (formelle) Ausbildung des christlichen Trinitätsdogmas geübt zu haben**). — In der jüdischen Kabbalistik tritt das triadische Princip sehr stark hervor. Der an sich verborgne Gott (das En-Soph) offenbart sich als Licht, Geist und Leben. Die 10 Sephiroth oder göttlichen Hypostasen laßen in zweifacher Weise die Drei als Grundzahl durchscheinen, indem die drei höchsten Sephiroth: Krone, Weisheit, Verstand (oder auch „das Wißen, der Wißende, das Gewußte") einerseits, und die erste, sechste und zehnte Sephirah („Krone, König, Schechinah") andrerseits eine bevorzugte Stellung erhalten. Mit jener ersteren Sephirentrias läßt sich unsere Dreiheit: Macht, Weisheit und Güte; mit der zweiten jene andere: Vater, Kind und Mutter vergleichen. Auch das Universum (Briah, Jezirah, Asiah) und den menschlichen Mikrokosmos (Ruach, Nephesch, Neschamah) stellten die Kabbalisten dreitheilig vor***). — Die my-

*) Abälard (Theol. chr. 1175 sqq.) fand im Nus Plato's den Sohn, in der platonischen Weltseele den hl. Geist „integerrime designatum". Derselbe führt noch — freilich unkritisch genug — den Pythagoras, Makrobius, Seneka, Boethius, die Sibylle, Merkurius, Nebucadnezar und den angebl. Brahmanenkönig Didymus als Zeugen für die göttliche Trias an. — Vgl. noch zahlreiche Belege für das Triadisiren heidnischer Philosophen und Symboliker bei Bähr, Symb. I, 142. 143; Weiße, Phil. Dgm. I, S. 414. 415. — Eine der Hauptstellen bei Plato, die man schon frühzeitig unmittelbar auf die Trinität bezogen hat, ist Epist. 2, p. 312. Auf sie beriefen sich nicht bloß Justin, Clemens, Eusebius u. s. w., sondern auch Celsus, der daraus die Erhabenheit und Wahrheit der heidnischen Philosophie im antichristlichen Interesse erweisen wollte. — Uebrigens legt Augustin, de trinit. XI, 8; XII, 4, den sämmtlichen Anklängen der heidnischen Philosophie an das Mysterium der göttlichen Dreiheit um deswillen den Character des Unvollkommenen und Krankhaften bei, weil sie nur aus der Betrachtung sinnlicher Dinge gefloßen seien, welche die Trinität weit unvollkommener abbildeten, als die Dreifaltigkeit der menschlichen Seele.

**) Weiße a. a. O. und daselbst die Stelle aus Simplicius in Arist. Phys. p. 50.

***) Kleuker, über Natur und Ursprung der Emmanationslehre bei den Kabbalisten, S. 8. 12. — Franck, Kabb. S. 129—141.

stische Speculation des Areopagiten (auf neoplatonisirenden Grundlagen ruhend) classificirt die himmlische Hierarchie der Engelwelt nach drei ἱεραρχίαι, wovon jede wieder in drei τάγματα zerfalle, und Raymund v. Sabunde setzt diese Dreitheilung in ausdrückliche Beziehung einerseits zur göttlichen Dreiheit, andrerseits zur Dreiheit der Naturreiche: Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich. — Ueberhaupt hat es die scholastische und noch mehr die mystische Speculation des Mittelalters überaus viel mit Triaden aller Art, als Abbildern der mystischen Dreiheit des göttlichen Wesens, zu thun. So außer Bernhard, über den bereits früher gehandelt worden, die Victoriner Hugo (drei Augen; drei Glaubensstufen; drei Stufen der Geistesthätigkeit: Denken, Meditation und Contemplation) und Richard (fides, ratio, contemplatio); Bonaventura (drei Stufen der Erhebung zu Gott u. s. w.); Tauler (z. B. das Wirken des Menschen ist dreifach: natürlich Werk, Gnadenwerk, göttlich Werk); Suso (der Mensch muß entbildet werden von der Creatur, gebildet mit Christo, überbildet in Gott u. s. w.); noch mehr Ruysbroek (drei Wege, die zu Gott führen: das active, innerliche und contemplative Leben u. s. w.); die deutsche Theologie (die unter andern auch die tres vias mysticorum: die via purgativa, illuminativa und unitiva kennt); auch Wycliffe, Gerson, Wessel u. s. w. Als Grund und Anlaß zu diesen so zahlreichen und vielfach bis zu spielendem Uebermaaße getriebenen Dreitheilungen dienten der mittelalterlich christlichen Philosophie nicht bloß das trinitarische Dogma, sondern auch platonische und aristotelische Philosopheme, namentlich die platonische Trichotomie der menschlichen Seele, und bei Aristoteles die nachdrückliche Geltendmachung der Entelechie oder Energie als eines dritten Mittleren zwischen allen Gegensätzen im Gebiete der Dynamis, wie sie sich bei diesem größten Philosophen des Alterthums zuerst findet*). — Um so weniger darf es uns Wunder nehmen, auch in der gesammten neueren Philosophie seit dem 16ten Jahrhundert die Dreizahl in der mannichfaltigsten Weise als Princip aller Gliederung, Entwicklung und Schematisirung hervortreten zu sehen: von der falschen und captiö-

*) Weiße a. a. O.

ſen Trias der paracelſiſchen Naturphiloſophie: Sal, Mercurius, Sulphur an, bis auf die einſeitig idealiſtiſchen Begriffsdreiheiten: Poſition, Negation, Limitation (Einheit, Widerſpruch, Schranke) eines Fichte, oder die ſich immer wieder aufs Neue aufhebenden und verzehrenden Triaden der Hegel'ſchen Dialectik, z. B. Proceß des Denkens, der Natur und des Geiſtes; Sein, Weſen, Begriff; Mechanik, Phyſik, Organik; ſubjectiver, objectiver, abſoluter Geiſt; von Bacon an, welcher in ſeiner trefflichen Wißenſchaftslehre die Erkenntnis überhaupt in Geſchichte, Poeſie und Philoſophie; die Philoſophie in Religionsphiloſophie, Anthropologie und Naturphiloſophie; die Naturphiloſophie wieder in Naturgeſchichte, Phyſik und Metaphyſik theilte, — bis auf Herbart, der troß ſeines Gegenſaßes gegen die alle Gebiete der realen und idealen Welt in einheitlichem Proceſſe dialectiſcher Speculation zuſammenſchauenden Syſteme des philoſophiſchen Idealismus und troßdem, daß er das Weſen der Philoſophie bloß in eine „wißenſchaftliche Bearbeitung unſerer Erfahrungsbegriffe" ſeßt, auf das Vielfältigſte Zeugnis geben muß von der alle Gebiete der ſichtbaren, wie der unſichtbaren Wirklichkeit grundleglich und geſeßmäßig durchwaltenden Dreiheit (die Metaphyſik z. B. zerfällt ihm ihrem allgemeinen Theile nach in die Ontologie, Synechologie, Eidolologie; ihrem ſpeciellen Theile nach in die Naturphiloſophie, Pſychologie, Religionsphiloſophie; ſeine Methode der Beziehungen beſteht aus der Analyſe, Syntheſe und Conſtruction; ſeine Realen ſinken, ſtreben, hemmen ſich u. ſ. w.). Die meiſten Schriften der poſitiven Philoſophen der Gegenwart (z. B. C. Ph. Fiſcher's Encyclopädie; Sengler's Idee Gottes; L. Schmid's Geiſt des Katholicismus; aber auch Weiße's Philoſophiſche Dogmatik*)) braucht man nur flüchtig anzuſehen, um zu erkennen, wie auch in ihrer Weltanſchauung und Claſſification das triadiſche Princip Allem zu Grunde liegt. — Noch verdient Erwähnung, daß auch der Vater der modernen theoretiſchen Pädagogik, Peſtalozzi in bedeutſamer Weiſe triadiſirt, wenn er als Grundmomente der Sinnenanſchauung, dieſes

---

*) z. B. §. 294. 295 die trinitariſche Geſammteintheilung; §. 323. 324: „Zahl, Raum und Zeit, die unendlichen und unbedingten Gegenſtände einer reinen Vernunftanſchauung" u. ſ. w.

Princips alles Unterrichts, die Begriffe Zahl, Form und Wort (Ton, Sprache, Name) hinstellt. —

4) Religiös-theologische (kirchlich-dogmatische) Triaden. — a) biblische. Viele reale, wie ideale; thatsächliche, wie rhetorische Triaden der hl. Schrift Alten Testaments sind bereits im Bisherigen angeführt worden. Man vgl. in der letztgenannten Hinsicht noch besonders Stellen, wie 5. Mos. 6, 5; 2. Kön. 23, 25: Herz, Seele, Kräfte; Jerem. 9, 23: Weisheit, Stärke, Reichthum; Spr. 21, 21: Leben, Gerechtigkeit, Ehre; Pred. 2, 26: Weisheit, Kunde, Freude; Jerem. 4, 2: Treue, Recht und Gerechtigkeit; 3. Mos. 26, 15 und öfter: Satzungen, Rechte, Gebote u. s. w. — Höchst bedeutsam ist es, daß auch Jesus vielfach triadisirt, bald mehr bewußt, bald gleichsam unwillkürlich; bald durch Zusammenfaßung dreier Thatsachen, bald bloß rhetorisch, in feierlich gehobenen Stellen seiner Reden. In der Bergpredigt finden sich Triaden: Matth. 5, 22 (Zürnen, Racha, du Narr! — Gericht, Rath, höllisches Feuer!); 6, 2—18, wo der Reiche nach Vorschriften über das Almosengeben, Beten und Fasten, diese schon alttestamentlich-jüdische und kirchlich-katholische Dreiheit guter Werke*) ertheilt werden; 6, 19. 20 (Motten, Rost, Diebe); 6, 26 (Säen, Ernten, Einsammeln); 6, 31 (Eßen, Trinken, Sich kleiden); 7, 7 (Bittet, sucht, klopft an); 7, 25—27 (Regen, Ströme, Winde). Vgl. auch Luc. 11, 11. 12 (Brot, Fisch, Ei — Stein, Schlange, Scorpion). Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht das Gleichnis vom Säemann nebst seiner Auslegung. Vergleicht man namentlich die Relationen des Marcus und des Lucas hierüber, so bemerkt man, daß Jesus nicht weniger als 4 bedeutsame Dreiheiten in dieser Erzählung zusammenstellte: dreierlei unfruchtbares Ackerland; Etliches 30', Etliches 60', Etliches 100fältig; Sorgen, Reichthum und Wollüste; das Wort hören, bewah-

---

*) Vgl. die apokryphischen Stellen Tob. 12, 9; 14, 10; Judith 4, 9; Sir. 29, 11; sodann bei Kirchenvätern, wie Cyprian, de orat. dom. p. 214; de op. et eleemos. p. 238; Leo der Große, Serm. XI, p. 25; XIV, p. 27; Chrysostomus, Homil. III, 295 sqq. 299 sqq. Der Catech. Rom. II, 5, 74 setzt diese Dreiheit in Beziehung zu den Hauptgattungen von Sünden, wie sie 1. Joh. 2, 16 erwähnt sind (Augenlust, Fleischeslust, Hoffart).

ren und Frucht bringen in Geduld. Vgl. namenlich Marc. 4, 20; Luc. 8, 14. 15. Hiezu kommen die drei sich entschuldigenden Geladenen Luc. 14, 18—20; die drei Personen (Priester, Levit, Samariter) im Gleichnisse vom barmherzigen Samariter Luc. 10, 31 ff.; die drei Knechte im Gleichnisse von den anvertrauten Pfunden Luc. 19, 12—27; Matth. 25, 14—30; die drei Scheffel Mehl im Gleichnisse vom Sauerteige Matth. 13, 33; die drei Brote Luc. 11, 5; die drei Tage Luc. 13, 32. 33; die drei Jahre Luc. 13, 7; die (auf die drei sittlichen Hauptlebenssphären: Kirche, Staat, Familie hindeutenden) drei Momente: Reich, Stadt, Haus Matth. 12, 25; vgl. Marc. 6, 4, wo Vaterland, Verwandtschaft, Familie zusammengeordnet sind; die Dreiheiten der großen Straf- und Drohrede wider die Pharisäer: Minze, Dill, Kümmel Matth. 23, 23 (vgl. Luc. 11, 42) und ebendaselbst: Gericht, Barmherzigkeit, Glaube; auch: Propheten, Weise und Schriftgelehrte V. 34; desgleichen in den Johanneischen Abschiedsreden: Weg, Wahrheit, Leben Joh. 14, 6 und das dreifache Strafen des Geistes: um die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht C. 16, 8—11; das dreimalige Beten zu Gethsemane — dieses Gegenstück zu den drei ersten Versuchungen des Satans (vgl. Marc. 14, 35—42 mit Matth. 4, 1—10); die dreimal wiederholte Frage: Simon Johanna, hast du mich lieb — im Gegensatze zur dreimaligen Verleugnung Petri (vgl. Joh. 21; Matth. 26, 34. 75); endlich die feierlich zusammenfaßenden Triaden in seinen letzten auf Erden gehaltenen Reden, Luc. 24, 44: Gesetz, Propheten, Psalmen; Apg. 1, 8: Judäa, Samaria, die ganze übrige Erde; Matth. 28, 19: Vater, Sohn und hl. Geist (also die Dreiheit der göttlichen Offenbarung, der Gemeinde Gottes und Gottes selber)*). — Unter den nicht minder zahlreichen triadischen Ausdrücken Pauli sind als besonders bedeutsam hervorzuheben: die ethische Dreiheit züchtig,

*) In dem Ausspruche: „Wo zwei oder drei versammelt sind" u. s. w. Matth. 18, 20 hat die alte Kirche frühzeitig auf die Drei das Hauptgewicht gelegt und daher auch diese Stelle in Beziehung zur Trinität gesetzt. So zeigt Tertullian de pudic. c. 21 mit Berufung auf diese Stelle, wie die Kirche eigentlich auch eine Trinität sei, da sie nach des HErrn Ausspruche aus Dreien bestehe. Vgl. auch die Deutungen der Stelle bei Clemens, Stromm. III, p. 454. 455.

gerecht, gottselig Tit. 2, 12, in der man mit Recht von Alters her eine Andeutung der drei Hauptkreiße menschlicher Pflicht und Tugend (der Selbst-, Nächsten- und Gottespflichten, oder auch der Familien-, Staats- und Kirchenpflichten) gefunden hat*); die ähnliche: heilig, gerecht, unsträflich 1. Thess. 2, 10; die noch viel mehr berufene Trias der theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe: 1. Cor. 13, 13; 1. Thess. 1, 3; 5, 8; Col. 1, 4. 5, wofür zuweilen Glaube, Liebe, Geduld: 2. Thess. 1, 3. 4; Tit. 2, 2; 1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 3, 10; oder: Gütigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit Eph. 5, 9; oder: in der Kraft, im hl. Geist, in großer Gewißheit 1. Thess. 1, 5; oder: Glaube, Liebe, Heiligung 1. Tim. 2, 15; oder: Hoffnung, Freude, Ruhmeskranz 1. Thess. 2, 19; sodann: Psalmen, Lobgesänge, geistliche, leibliche Lieder Col. 3, 16; Eph. 5, 19; desgl. Lesen, Ermahnen, Lehren 1. Tim. 4, 13; oder: abgewaschen, geheiligt, gerecht geworden 1. Cor. 6, 11; vgl. 1, 30; oder: der gute, der wohlgefällige, der vollkommene Gotteswille Röm. 12, 2; oder: Gnade, Erbarmung, Friede 1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; oder: Preiß, Ehre, unvergängliches Wesen Röm. 2, 10; Gerechtigkeit, Friede, Freude im hl. Geiste Röm. 14, 17; vgl. die Trinitätsformel 2. Cor. 13, 13; auch 1. Cor. 12, 4—6: Ein Geist, Ein HErr, Ein Gott; Röm. 11, 36: von Ihm, durch Ihn, zu Ihm; auch die berühmte anthropologische Trias 1. Thess. 5, 23; die Dreiheit der im Christenthum aufgehobenen socialen Gegensätze: Jude und Hellene, Knecht und Freier, Mann und Weib Gal. 3, 28; die drei Säulen der Kirche Jacobus, Kephas, Johannes Gal. 2, 9; Gold, Silber, Edelsteine und: Holz, Heu, Stoppeln 1. Cor. 3, 12. Vgl. auch 1. Cor. 2, 3; 11, 3; 2. Cor. 1, 10; 12, 2. 8; Phil. 2, 11; Col. 2, 21. 23; 1. Thess. 4, 16; 2. Tim. 1, 11 u. a. m. — Für Johannes genügt es, an 1. Joh. 5, 8 — auch ohne die interpolirte Trinitätsformel —, an 2. Joh. 1, 3, an die zahlreichen offneren und versteckteren Triaden des Evangeliums**) und noch mehr an die Dreiklänge der Offen-

---

*) Vgl. den schönen Wahlspruch Joh. von Wesels: Sobrie nobis, juste fratribus, pie Deo (bei Ullmann Reformatoren u. s. w. I, S. 405); auch Luthers Predigt von unsrer seligen Hoffnung über Tit. 2, 13; Calvin, Instit. III, §. 3—10, u. s. w.

**) Vgl. Luthardt, das johanneische Evangelium, I, 278 ff., wo die

barung zu erinnern. Vgl. hier namentlich, außer dem schon früher Angeführten, die dreiheitlichen Benennungen Gottes: „der da ist, der da war, der da kommt" C. 1, 4. 8; 4, 8 (ähnlich 16, 5); der Erste und der Letzte, der Lebendige C. 1, 17. 18; ähnlich 2, 8; 22, 13; die drei Edelsteine Jaspis (Demant), Sardier (Rubin?), Smaragd, ein Bild des Dreieinigen, C. 4, 3; die dreigliedrigen Doxologieen: C. 4, 9; 4, 11; 12, 10; 19, 1; Kraft, Stuhl, große Macht 13, 2; Trübsal, Reich, Geduld 1, 9; Werke, Arbeit, Geduld 2, 2; Leid, Geschrei, Schmerzen 21, 4; Blitze, Stimmen, Donner 4, 5; 8, 5; Volksmenge, Waßer, Donner 19, 6; Propheten, Heilige, Gottesfürchtige, 11, 18; Berufene, Auserwählte, Getreue 17, 14; Klein und Groß, Reich und Arm, Freier und Sklave 13, 16; endlich auch die überaus bedeutsame Namhaftmachung der drei Aemter Christi, des munus propheticum, sacerdotale und regium (wie sie sich im Alten Testament zuerst Ezech. 22, 25—28 in deutlicher, typisch weissagender Nebeneinanderstellung vereinigt finden) in Cap. 1, 5, wo Jesus als „der treue Zeuge, der Erstgeborene aus den Todten und als der Fürst der Könige der Erde" bezeichnet ist. — Was die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller angeht, so vgl. man noch Luc. 2, 52 (Alter, Weisheit und Gnade); 1. Petr. 1, 2 (nach der Versehung Gottes des Vaters, in der Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Besprengung des Blutes Jesu Christi); 1, 4 (das unvergängliche, unbefleckte und unverwelkliche Erbe); 1, 7 (zu Lob, Preiß und Ehre) u. s. w.; Hebr. 4, 12 (die anthropologische Trichotomie, wenigstens voraussetzungsweise); 6, 1. 2 (drei Paare von Heilsprincipien); 6, 10—12 und 10, 22—24 (Glaube, Liebe, Hoffnung); 13, 8 (Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit); vgl. 9, 19; 10, 29; 11, 32; 12, 18 u. s. w.; Jud. V. 2. 11 und besonders V. 20. 21, wo nebst der Trinität auch Glaube, Liebe und Hoffen (Harren) beisammen erwähnt sind. Nur der Brief des Jacobus hat keine deutlich hervorstechenden triadischen Ausdrücke aufzuweisen, man

---

durchgängig triadische Anlage dieser Schrift behauptet und in der Hauptsache gewiß wohl auch richtig nachgewiesen ist; auch schon Bengel zu Joh. 4, 54.

müßte denn Stellen, wie 1, 3. 4. 14. 15; 3, 2; 5, 13. 14 hieher rechnen. —

b) kirchliche. Schon frühzeitig im kirchlichen Alterthum finden sich zahlreiche rhetorische, moralische und unmittelbar theologische Dreiklänge gebraucht. Besonders wichtig sind die Trinitätsformeln, die sich vor der wißenschaftlichen Ausbildung des trinitarischen Dogmas durch Tertullian und die Schule des Origenes, z. B. bei den apostolischen Vätern finden, wie bei Ignatius Eph. 9; Magn. 13; auch bei Justin dem Märtyrer, dessen Trias *θεός, λόγος* und *πνεῦμα προφητικόν*, und bei Theophilus von Antiochien, bei dem sie *θεός, λόγος* und *σοφία* lautet. Vom vierten Jahrhundert an wird mit bewußter und stets wachsender Vorliebe nach Analogieen für die göttliche Trias gesucht und gar bald alles Mögliche in diesem Sinne verwendet. Eusebius im Leben Constantins vergleicht einmal (Buch IV, C. 40) sogar die drei Söhne des Kaisers Constantin mit der Trinität! Auf welche schauderhafte Weise hatte doch Constantin diese Trinität (im Jahr 326) aus der früheren Quaternität hergestellt! — Im späteren Mittelalter artet die Triadisirungssucht, namentlich bei manchen Symbolikern der lateinischen Kirche, bis zum Uebermaaße der Geschmacklosigkeit und Lächerlichkeit aus*). Daher Ulrich v. Hutten diese, namentlich auch im Kanzleistyl der römischen Curie überaus beliebt gewordenen triadisirenden Spielereien in seinem

*) Petrus Capuanus z. B. bringt die symbolischen Bedeutungen eines biblischen oder sonstigen Gegenstandes in der Regel auf eine Dreizahl, oft auch auf eine Vier- oder Fünfzahl. So unterscheidet er „dreierlei Quellen: die Quelle des Unterrichts, die Quelle der Liebe und die Quelle der Seligkeit" (s. Dursch, Symbolik, II, S. 127); dreierlei Schemel: den Schemel der Menschwerdung, den der Verunreinigung und den der Unterwerfung (S. 34 und 516); dreierlei Rinde: eine Rinde der Natur (der vernünftige Menschengeist); eine Rinde der Gnade (der Dekalog des Gesetzes) und eine Rinde der Herrlichkeit (die ewige Belohnung, S. 166); dreierlei Hähne: ein himmlischer (Christus), die irdischen (die Prediger) und die höllischen (schlechte Prälaten); dreierlei Gabelweihen: ein himmlischer (Christus), ein irdischer (der Jude) und ein höllischer (Satan), von denen der erste die Kinder Satans, der zweite die der Kirche, der dritte die Christi zu rauben sucht (S. 260. 264); ferner dreierlei Cedern, Weinstöcke, Denare, Hölzer, Thürme u. s. w.

1520 geschriebenen Dialog „Vadiskus oder die römische Dreiheit" auf das Derbste verspotten konnte*). Doch vererben sich namentlich viele der in kirchlichen Instituten gleichsam verkörperten Dreiklänge des mittelalterlichen Katholicismus zugleich mit jenen Instituten in die neuere Zeit herein. So die schon erwähnte Dreiheit der guten Werke: Fasten, Beten, Almosen; die Dreiheit der Mönchsgelübde: Armuth, Keuschheit, Gehorsam, verkörpert in den drei Hauptarten der monastischen Orden: den Bettelorden, den älteren Congregationen und Wohlthätigkeitsorden, und den Jesuiten**); die drei den himmlischen Hierarchieen entsprechenden Stufen der irdischen oder kirchlichen Hierarchie: Bischöfe, Priester und Diaconen (welche schon im Briefe des Clemens von Rom an die Corinther, C. 40. 41, dem mosaischen Hohenpriesterthume, Priesterthume und Levitenthume parallelisirt zu werden anfangen); die drei Ordnungen der Einzuweihenden: Katechumenen (purificandi), Communicirende (Getaufte) und Vollendete (vgl. Thomas v. Aqu. Summ. II, 2. qu. 171—189); die drei Stücke der Buße: contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis, u. s. w. — Die Reformatoren bekämpfen zwar diese einseitigen, captiösen und des Schriftgrundes entbehrenden Triaden, sind aber um deswillen concreten, ächtbiblischen und -christlichen Dreiklängen

*) Im Anschluße an eine schon im Alten Testament (z. B. Sprüche 30, 15. 18. 29 u. s. w.) vorkommende triadisirende Redeform stellt hier Hutten in satyrischem Tone immer dreierlei Dinge zusammen, die in Rom entweder nicht oder im Ueberfluße vorhanden seien, die man dort nicht gerne sehe oder gerne u. s. w. Z. B.: „Drei Dinge sind aus Rom verbannt: Einfalt, Mäßigkeit, Frömmigkeit. Von dreien Dingen hört man in Rom nicht gerne reden: von einem allgemeinen Concil, von Reform des Clerus und davon, daß die Deutschen anfangen, klug zu werden. Drei Dinge erhalten Rom in seinen Würden: der Papst, die Heiligengebeine, der Ablaß u. s. w.

**) Nach Thomas sind Armuth, Keuschheit und Gehorsam die heiligen Gegensätze zu den drei Hauptlastern: Augenlust, Fleischeslust und Hoffart 1. Joh. 2. 16. Man kann aber sehr wohl auch Verzerrungen und engherzige Verunstaltungen der drei von Gott sanctionnirten und gesegneten Stände: des status politicus, oeconomicus und ecclesiasticus in ihnen erblicken. Vgl. die wohlbegründete Polemik der lutherischen Symbol. gegen sie: Apol. p. 280, 16; 281, 21; auch 282, 26; 296,19, wo eine ähnliche einseitig ascetische Trias bekämpft ist, bestehend in den discrimina vestitus, ciborum und in der abdicatio rerum propriarum.

formeller oder realer Art keineswegs abgeneigt, wie denn die Schmalkaldischen Artikel gleicherweise wie der Heidelberger Katechismus in drei Haupttheile zerfallen (die ersteren in einen theologischen, einen christologischen und einen soteriologischen; der letztere in die Lehre vom Elende des Menschen, von der Erlösung und von unserer Dankbarkeit); die lutherischen Katechismen aber, trotz ihrer Eintheilung in 5 oder 6 Hauptstücke, ihrer Grundlage nach dreitheilig sind und aus der alten Trias des christlichen Unterrichts: Decalog, Glaube, Vaterunser bestehen*). Vgl. ferner die schöne katechetische Trias der drei Hauptstücke des christlichen Gehorsams: „Gott fürchten, lieben und ihm allein vertrauen", wie sie sich auch in der Apologie überaus häufig findet (timor Dei, fides Dei, amor Dei: Apol. Conf. p. 53, 16; 54, 24; 55, 26; 56, 33; 61, 8; 66, 34); die drei Bestandtheile des durch die Erbsünde verlorenen göttlichen Ebenbildes des Menschen: veritas, sanctitas und justitia (Form. Conc. p. 640, 10; 644, 30); die drei Objecte des rechtfertigenden Glaubens: justificatio, remissio peccatorum und vita aeterna (Apol. p. 60, 5; 71, 62; 208, 18; 209, 21); die drei Hauptzeugen für die Wahrheit des evangelischen Glaubens: die Schrift, die Väter und das Zeugnis frommer Herzen (Apol. art. III zu Ende); die drei Hauptmomente des sittlichen Handelns: Gedanken, Worte, Werke (Form. Conc. p. 648, 42; 651, 53; 713, 17), oder auch Glaube, Lehre, Bekenntnis (Form. Conc. p. 570, 1; 573, 2; 574, 8; 579, 2 u. s. w.); der dreifache Gebrauch des Gesetzes (Form. Conc. art VI); die drei Arten der Communicatio idiomatum (art. VIII); die freilich erst von J. Gerhard in die Dogmatik eingeführten drei Aemter Christi; das dreifache Reich Christi: Naturreich, Gnadenreich,

---

*) Vgl. Luther, Praef. in Catech. min. p. 359, 3; 360, 5. 7; 361, 8. 9; 362, 17; Praef. major in Catech. maj. p. 392, 7; Praef. min. in eund. p. 398, 5; Cat. maj. p. 425, 89; 534, 1; 535, 6; 552, 4 u. s. w. — Der zweite, gleichsam anhangsweise beigefügte Theil der Katechismen besteht in seiner vollständigen Gestalt auch wieder aus drei Stücken: Taufe, Beichte, Abendmahl. So wenigstens in den späteren Ausgaben des kleineren Katechismus und im Katechismus Brentzens, nur daß in diesem die Taufe, nicht sehr paßender Weise, allen übrigen vorangestellt ist.

Herrlichkeitsreich; die drei Ursachen der Rechtfertigung: gratia Dei, meritum Christi, fides (Form. Conc. p. 687, 25); die drei Stücke, die zum Glauben gehören: notitia, assensus und fiducia; und viele andere Dreitheilungen bei den späteren Dogmatikern. Auch an die drei Dinge, die „den Theologen machen", die oratio, meditatio, tentatio darf hier wohl erinnert werden. — Aber nicht bloß auf specifisch kirchlichem Gebiete bleibt diese Neigung, resp. Nöthigung zu triadischer Gliederung in Gedanken und Rede: selbst die Vertreter moderner Vernunftreligion und deistischer Aufklärungsweisheit können sich ihr nicht ganz entziehen. Man denke nur an die bekannten drei Begriffe: Gott, Freiheit (Tugend) und Unsterblichkeit, auf welche sich die fünf von Herbert v. Cherbury geltend gemachten Grundbestandtheile der natürlichen Religion seit Shaftesbury sich reduciren laßen mußten und mit welchen ein Rousseau, Kant und Andere das allgemeine religiöse Bedürfnis befriedigen zu können meinten.

§. 118. Die Drei als Urzahl auch der übrigen symbolisch bedeutsamen Zahlbegriffe.

a) der nicht durch drei theilbaren.

Auch zu den nicht durch drei theilbaren Zahlen verhält die Drei sich bildend und erfüllend: nur ist die Bildung hier keine directe, die Erfüllung keine vollständige und deckende, wie dieß da der Fall ist, wo die Zahlen unmittelbar durch Vervielfältigung der Drei entstanden sind. —

1) Die Eins und die Zwei bildet die Dreizahl, indem sie selbst wird, d. h. sich begründet und entwickelt; sie bildet sie werdend und erfüllt sie umschließend und überragend. Die Eins an sich ist ein völlig abstractes, haltloses Etwas, eine bloße Zahl der Potenz nach, wennschon das Urprincip aller Zahlen. Ihre Bestimmtheit gewinnt sie erst, wenn sie, sich verdoppelnd und die Zwei aus sich heraussetzend, über sich selbst hinausgeht. Aber auch die Zwei ist vorerst nur die Zahl der Unvollendetheit, des Streites und Gegensatzes, der bloßen Materie (mit ihren einander widerstreitenden und doch sich gegenseitig fordernden Grundeigenschaften des Außereinanderseins oder der Undurchdringlichkeit und der

Schwere)*). Sie strebt mit innerer Nothwendigkeit, negativ wie positiv, ihrer Vollendung (Aufhebung) in der Dreiheit als höherer Einheit zu**). Negativ thut sie dieß, sofern aller Streit Versöhnung, alle Zwietracht Schlichtung, alle Materie dessen bedarf, der sie trage und belebe (vgl. 1. Mos. 1, 2 u. s. w.; Hebr. 1, 3; auch Röm. 7, 23—25; Gal. 5, 17. 18; Eph. 2, 14; Joh. 10, 16 u. s. w.); positiv, sofern alle Gemeinschaft ihren wahren Bestand und vollen Genuß erst durch Hinzukommen des mitgenießenden Dritten empfängt. Dieser kann aber entweder das Product, oder der Urheber der beiden gemeinschaftbildenden Factoren sein. Letzteres findet Statt, sofern die Zweiheit sich rein geschöpflich (receptiv), ersteres, sofern sie sich zugleich schöpferisch oder fortzeugend verhält. Geschöpflich verhalten sich aber alle Dyaden der Schöpfung zu ihrem göttlichen Urheber: sie haben alle ihr ergänzendes Drittes, ihr Einendes, Starkmachendes und Vollendendes, in dem absoluten Wesen über sich zu suchen. Die Zweiheit der Augen, der Ohren, der Hände, der Füße; die Doppelheit der Geschlechter, die zur ehelichen Gemeinschaft erschaffen sind; die Zweiheit der Gesetzestafeln und die Doppelheit der Offenbarung überhaupt in Gesetz und Evangelium, in Altem und Neuem Testament, in erster, niedriger und knechtsgestaltiger und in zweiter, herrlicher und richterlicher Zukunft Christi; die Zweiheit der Cherubim auf der alttestamentlichen Bundeslade und die Zweiheit der Jünger, wie sie Jesus von Anfang an aussandte (δύο δύο Marc. 6, 7; Luc. 10, 1) — alles dieß muß uns an Den erinnern, von dem diese doppelten Theile, diese Zwiefältigkeiten (Jes. 40, 2; 61, 7; Jerem. 16, 18; Sach. 9, 12; 2. Kön. 1, 9) kommen, den Geber aller guten Gabe und alles vollkommenen Geschenks Jacob. 1, 17; den Gott, der die Liebe ist und will, daß wir in Ihm, als der Liebe, bleiben und eins sein sollen (1. Joh. 4, 16; Joh. 17, 21). Denn eben dazu „sind in Gottes Werken

*) Laurentius Lydus, de mensuris 2, 6: *Οἱ παλαιοὶ ὡς ὕλην καὶ ἑτερότητα τὴν δυάδα παραλαμβάνουσι.* — Vgl. Maximus Confessor, Opp. I, p. 566.

**) Gregor d. Gr., Orat. de Filio: Unitas a principio in binarium mota in trinitate consistit. — Vgl. jenen anderen alten Satz: Trinitas reducit dualitatem ad unitatem.

immer zwei wider zwei und eins wider das andere geordnet" (Sir. 33, 16; 42, 25), damit sie auf den Einen (nicht abstract Einen, sondern zu vollem zwei- und dreiheitlichem Liebeleben in sich selber Erschloßenen), dem sie ihr Dasein verdanken, stumm oder auch laut hinzeigten; damit insbesondere die zwei in Christi Namen Versammelten sich an Ihn hielten, der nach seiner Verheißung mitten unter ihnen ist (Matth. 18, 20), und damit die beiden Ehegatten, die er Ein Fleisch werden laßen (1. Mos. 2, 24; Matth. 19, 6), alle Zeit dessen gedächten, der ihrer Beiden Haupt (1. Cor. 11, 3) und dessen Liebe allein das Band der Vollkommenheit ist (Col. 3, 14). Aber auch unterwärts hin soll die liebend geeinigte Zweiheit ihr ergänzendes Drittes suchen; sie soll, eben weil sie sich mit dem Schöpfer über sich zu harmonischem Dreiklange geeinigt, seine Schöpferthätigkeit in relativer Weise dadurch nachzubilden streben, daß sie sich zur Dreiheit, resp. zur Vielheit ergänze; und wie überhaupt aus zweien Stücken leicht drei werden können (vgl. Sir. 26, 25; 50, 27; auch 5. Mos. 19, 15; Matth. 18, 16; 2. Cor. 13, 1; Matth. 18, 20): so sollen nach Gottes Willen aus den dyadischen Verbindungen (Ehen) seiner Geschöpfe, den natürlichen (1. Mos. 1, 28), wie den geistlichen, zumal jener urbildlichen zwischen Christo und seiner Gemeinde (Joh. 15, 4. 8. 16; vgl. Eph. 5, 25 u. s. w.), Früchte die Fülle hervorgehen, daß der Erdkreiß davon voll werde. Die bloße Ehe soll zur Familie, die Kirche an sich zur Missionskirche werden, gleichwie aus dem Verein der beiden Hände der Hände Werk, aus dem der Füße der gottwohlgefällige Wandel, aus dem der Augen die rechte Erleuchtung, aus dem der Ohren der rechte Gehorsam, aus dem der Lippen die rechte Frucht der Lippen, in Lobopfer und Bekenntnis bestehend (Ps. 50, 23; Hebr. 13, 15), hervorgehen muß*). — In dem Gesagten liegt zugleich

*) So gebären ferner die beiden aufs Engste zusammengehörigen und einander gleichen Gebote der völligen Gottes- und Nächstenliebe, wie Christus (Matth. 22, 37 — 40) sie, entsprechend den beiden alttestamentlichen Gesetzestafeln, bezeichnet, als ihre Frucht das ewige Leben Luc. 10, 25 ff.; vgl. Röm. 2, 7; 6, 22 ff. Es erhellt übrigens aus allem diesem, wie einseitig diejenigen verfahren, die, wie viele alte Philosophen (z. B. Plutarch, Laur. Lydus nach Aelteren,

bereits die Genesis der zunächst auf die Drei, als umschließende Fülle und nothwendige Ergängung der Zwei, folgenden Zahl angedeutet. Denn

2) die Vier ist nicht bloß doppelte Zwei — nur formeller und abstracter Weise könnte man sie so nennen; in Wahrheit ist sie der nächste Ausfluß der Dreiheit und kommt nur durch ihr vermittelndes Dazwischentreten und Mitwirken aus der Zweiheit zu Stande. Wie der Vater und der Logos nicht hinreichten, den Gottmenschen als Mittler zwischen dem dreieinigen Gotte und der sündigen Menschheit zu erzeugen; wie dazu der Beide vermittelnde und vollendende heil. Geist mitwirken, und zwar unmittelbarer zeugend, als der Vater und als der Sohn, mitwirken mußte: ebenso kommt überhaupt nie eine Vierheit aus abstracter Doppeltsetzung der Zwei, mit Uebergehung der zwischen beiden liegenden Drei zu Stande, sondern die Drei ist allewege die nächste Bedingung ihres Entstehens, das mütterliche Princip, aus dem sie unmittelbar hervorgeboren wird. Zwei zusammengelegte Triangel sind es, die ein Viereck ergeben; die dritte Potenz einer Zahl aber ist es, die man ihren Würfel (Cubus) nennt*). Die Vier ist sonach die Zahl, in welcher die Drei mittelst lebendiger innerer Selbstreproduction und über ihre Grenzen hinübersprudelnder Energie sich selbst in potenzirter Fülle offenbart, die Zahl der göttlichen Offenbarung. Daher vier

---

z. B. nach Epimenides u. A.) die Zwei nur als Zahl der Hyle im niederen und schlimmen Sinne, als Zahl des Widerstreits, des Bösen, der Nacht und Finsternis auffaßen, wie vielmehr weit eher begründet ist, was Lactanz, de opif. Dei, c. 8 (mit Beziehung auf die Doppelheit der Hände, Augen u. s. w.) von ihr sagt: ad speciem nullus est perfectior numerus. Doch kann dieß immer nur von der Zwei gesagt werden, die das vermittelnde Dritte voraussetzt, gleichwie die in der Schrift so häufige Nebeneinandererwähnung von Vater und Sohn (z. B. Joh. 17; 1. Cor. 8, 6; Gal. 1, 3 u. s. w.) die Person des heil. Geistes nicht etwa ausschließt, sondern voraussetzt.

*) Baader, W. II, S. 105: „Diejenigen, welche noch immer den Ternar mit dem Quaternar nicht reimen können, hätten sich übrigens schon daraus, daß die dritte Potenz cubirt, eines Beßeren belehren und die Zahlgesetze: Trinitas reducit etc., oder: Quand on est à trois, on est à quatre, c'est à dire un — durch jenes Symbol ⚠ verstehen lernen können.

Cherubim als „Sinnbilder der überweltlichen Weltgegenwart Gottes", vier Ströme im Paradiese 1. Mos. 2, 11; Sir. 24, 34—36, vier Hauptfarben, viererlei Räucherwerk, viererlei blutige und viererlei Speisopfer, viererlei Kleidungsstücke der Priester, vier Hauptgottesnamen im mosaischen Cultus; daher auch die cubische Gestalt des Allerheiligsten und die viereckige des Stiftshüttenbaues überhaupt *); daher die bedeutsamen vier Plagen oder Strafgerichte: Hiob 1; Jerem. 15, 3; Ezech. 14, 21; Offenb. 6, 8; 18, 8; Dan. 11, 33; Esr. 9, 7; 2. Chron. 20, 9; daher die vier Evangelien, die vier Bestandtheile des urchristlichen Cultus und Gemeindelebens Apg. 2, 42, die viererlei wunderbaren Bestätigungen der christlichen Offenbarung Hebr. 2, 4, die vier Vorschriften im Aposteldecrete Apg. 15, 28, das vierzipflige Tuch, das Petro Apg. 10, 11 zu Joppe erschien (vgl. schon die vier mit Quasten zu versehenden Zipfel der Gewänder der Juden 4. Mos. 15, 38; 5. Mos. 22, 12); daher endlich die cubische Gestalt des vollendeten Gottestempels und der ewigen Gottesstadt Ezech. 48, 16. 17; Offenb. 21, 16. — Die Vier ist aber auch die Zahl der Welt als nächster und unmittelbarster Bethätigung des sich offenbarenden Gottes. Daher die Vorstellung der Alten von der Welt als einem Hause mit vier Ecken: Ezech. 7, 2; Ps. 19, 7; Hiob 37, 3; 38, 13; Offenb. 20, 8; von den vier Winden: Sach. 2, 10; 6, 5; Dan. 7, 2; 8, 8; 11, 4; Luc. 13, 29; Matth. 24, 31; Offenb. 7, 1 (vgl. die Vierheit: „allerlei Geschlecht und Zungen und Volk und Heiden" Offenb. 5, 9; 7, 9; 13, 7; auch Offenb. 5, 13; 14, 7); daher die vier Elemente, die vier Hauptmetalle: Gold, Silber, Erz, Eisen Jes. 60, 17; Jerem. 6, 28; Ezech. 22, 18 (vgl. auch die Vierheit: Gold, Silber, Edelsteine, Kleinodien Dan. 11, 38; auch die vier Prädicate eines Königs von Gottes Gnaden: Königsherrschaft, Macht, Ehre, Herrlichkeit Dan. 2, 37; 5, 18; vgl. 4, 19); die vier unter dem Bilde jener Metalle, aber auch reißender Thiere dargestellten Weltmonarchieen Dan. C. 2 und 7; vgl. Hos. 13, 7. 8; die vier Hörner Sach.

*) Vgl. Bähr, I, 317 ff.; 422 ff.; 465 ff.; II, 70; 77 ff. — Bemerkenswerth ist, daß auch Hebr. 9, 10 viererlei Bestandtheile des jüdischen Cultus genannt sind: vgl. 10, 8.

2, 1 ff.; Dan. 8, 8. 22; die vier Köpfe und Flügel des Pardels Dan. 7, 6; die vier Söhne Hams, des Repräsentanten der Welt im üblen Sinne unter den drei Stammvätern der postdiluvianischen Menschheit (1. Mos. 10, 6). Vgl. Offenb. 9, 21; 18, 22 und andere Stellen, wo Vier die Signatur des Kosmos im schlimmen Sinne, als bösen, gottentfremdeten Gemeinwesens darstellt. — Man kann endlich die Vier — mit Fr. v. Baader — auch als Zahl des Lebens, d. i. des geschöpflichen Lebens, faßen und hiebei an Tetraden denken, wie die vier Hauptaltersstufen und -Temperamente des Menschen; die vier Stufen der Metamorphose vieler Insecten; die vier Jahreszeiten; die vier Tageszeiten (Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht) und Nachtwachen (Marc. 13, 35); die vier Beine der vollkommensten Thiere, entsprechend dem Viereck als Grundlage aller Bauten; die vier Herzkammern; die vier Grundbestandtheile aller animalischen Organismen: Sauerstoff, Waßerstoff, Stickstoff, Kohlenstoff; die vier Elemente höherer Ordnung (organisch-chemischer Art), wie sie durch verschiedene Verbindungen jener Gase entstehen: Faserstoff, Eiweiß, Gallert, Fett; die vier Grundtypen für die stöchiometrische Zusammensetzung aller organischen Materie: der des Waßerstoffs, des Waßers, der Salzsäure und des Ammoniaks u. s. w. Von biblischen Tetraden gehören unter diese Rubrik z. B. das viermalige Gesetzeslesen und Beten am Tage Nehem. 9, 3; die vierfältige Erstattung des unrechtmäßig genommenen Gutes 2. Mos. 21, 37; Luc. 19, 8; die vier korinthischen Parteien 1. Cor. 1, 12 u. s. w. (vgl. die vier Haupttypen kirchlicher Lebensgestalt: die anatolische, römische, lutherische und reformirte Kirche) u. s. w. — Uebrigens sind alle die angeführten Tetraden von der Art, daß sie sich ihrem inneren Wesen nach fast eben so gut, oder noch beßer und bequemer, in 3 + 1, wie in 2 + 2 zerlegen laßen. Besonders evident ist dieses Erfüllt-, Bestimmt- und Getragensein durch die Dreizahl bei den vier Cherubim, den vier Elementen, den anorganischen wie den organischen (drei Gasarten nebst einem festen Stoffe), den vier Temperamenten u. s. w. Aber auch in der Vierheit der Beine des Säugethiers, in der Vierheit der Herzkammern, der Ecken eines Hauses u. s. w. macht sich die vermittelnde Drei als niemals ganz zu entbehrende Potenz der Er-

füllung und Ergänzung geltend, wennschon unleugbar ist, daß, je elementarer und rein = geschöpflicher die Vierheiten sind, je weiter sie sich also vom unmittelbaren Zusammenhange mit dem Urquelle göttlichen Lebens entfernen, desto mehr die abbildliche Drei in ihrem Wesen verschwindet und zurücktritt, während mit der zunehmenden Annäherung an die Sphäre des Göttlichen auch die Bedeutsamkeit des triadischen Urprincips innerhalb der Tetras wächst, die Drei sich immer selbstständiger, freier und deutlicher aus dem Zahlganzen heraushebt, das Eine vierte Moment aber immer entschiedener sich als bloß ergänzendes und erläuterndes darstellt. Man denke an die nur zuweilen und in besonderen Beziehungen sich zu einer Vierheit verstärkenden Apostelдreiheiten: Petrus, Johannes, Jacobus, zu denen nur einmal Marc. 13, 3 noch Andreas hinzutritt; und: Petrus, Paulus, Johannes, denen sich nur bisweilen, wie Gal. 2, 9; Apg. 15, Jacobus der Gerechte ergänzend beigesellt, gleichwie zu den drei theologischen Haupttugenden Glaube, Liebe, Hoffnung sich zuweilen Geduld oder Gehorsam als ergänzendes viertes Moment hinzugesellt (s. namentlich Hebr. 6, 10—12; vgl. 2. Tim. 3, 10). Vgl. auch die 1. Tim. 2, 15; 2. Tim. 2, 22; Weish. 8, 7 erwähnten Vierheiten von Tugenden; auch Stellen wie 2. Tim. 3, 16; Hebr. 6, 4. 5; und schon Spr. 30, 18. 21. 29; Sir. 26, 5; 37, 21, aus denen besonders klar ersehen werden kann, wie die Vierheit durch Hinzukommen eines weiteren Moments sich aus der Dreiheit zu entwickeln pflegt. Auch die Geschichte der drei Männer im Feuerofen, bei denen man alsbald noch einen geheimnisvollen Vierten erblickte (Dan. 3, 24. 25), sowie das Gleichnis von dem unfruchtbaren Feigenbaume, dem zu den drei Jahren seines Bestehens noch ein viertes hinzuerbeten wird (typische Hindeutung auf die 4, oder doch wenigstens 3½ Jahre, die Jesu Lehrwirken auf Erden, nach Joh. 5, 1, wahrscheinlich gewährt hat) sind in dieser Beziehung höchst lehrreich; desgleichen die Art, wie aus den drei Hauptarten des Schriftsinns bei Origenes sich später die Lehre von einem vierfachen Schriftsinne entwickelt hat.

3) Die Sieben ist die additive Verbindung der göttlichen Drei mit der Weltzahl Vier und demgemäß die „Zahl des Göttlichen in seiner Aufschließung gegen die Welt", oder die „Zahl

des in der geschaffenen Welt sich offenbarenden Göttlichen". Sie ist so recht eigentlich die Zahl der Religion und des Cultus; des Bundes, Friedens und der Harmonie*). In ihr vor allen anderen offenbart sich Gott der hl. Geist, in welchem Gott die Welt erschuf — daher die 7 Schöpfungstage; in welchem er den Grund zu seinen heilsgeschichtlichen Offenbarungen legte — daher der Regenbogen und überhaupt das öftere bedeutsame Hervortreten des heptadischen Princips in der Geschichte Noahs 1. Mos. 7, 2 u. s. w.; in welchem er das Gesetz des Alten Bundes gab — daher das so überaus häufige Vorkommen der Sieben als Versöhnungs-, Reinigungs-, Bundesfest-, Schwur-, Rache- und Strafzahl; in welchem er seinen Sohn in die Welt sandte, sie zu retten — daher dessen Salbung mit dem siebenfältigen Jehovageiste Jes. 11, 2; in welchem er fort und fort die Ausbreitung seines Reiches über die ganze Erde betreibt — daher Offb. 1, 4; 5, 6; in welchem der Christ Ihm dienen und zu Ihm beten soll — daher die 7 Bitten des Vaterunsers, die 7 Seligpreißungen der Bergpredigt, die 7 Hauptcharismen Röm. 12, 6—8; 1. Cor. 12, 8—10, die 7 aus dem Glauben entspringenden Tugenden 2. Petr. 1, 5—8 u. s. w.; in welchem er endlich auch die Weltvollendung und das Gericht herbeiführen wird — daher die 7 Siegel, die 7 Posaunen, die 7 Donner und die 7 Zornschaalen der Apokalypse. Fast in allen bedeutenderen realen, wie ideellen Siebenheiten des Buchs der Offenbarung herrscht, gleichwie in denen des Naturlebens — und auch ihrer ist eine nicht geringe Zahl —, die Dreiheit als eigentlicher Urgrund des Verhältnisses über die ihr zugesellte Vierheit vor. Man denke nur an den ersten, sechsten und siebenten Tag der Schöpfungswoche; an die, schon durch ihre gleichmäßige äußere Form und Stellung ausgezeichneten drei ersten Bitten des Vater Unsers; an die drei Paare benebst dem abschließend hinzukommenden siebenten Einzelwesen, aus welchen

*) „Σεπτάς ἀπὸ τοῦ σεβασμοῦ" sagt Nikomachus bei Phot. Cod. 187; vgl. Makrob. in Somn. Scip. I, 6; Philo, de confus. lingg. p. 353; Laur. Lyd. de mens. 2, 11. — Falsch Chrysost. adv. Judd. VIII: „ὁ γὰρ ἑπτὰ ἀριθμὸς παρὰ τῇ γραφῇ ἀδιορίστου πλήθους ἐστὶ σημαντικός" und auch Luther (W. Bd. 42, S. 207), wenn er die Sieben unter andern auch als „gemeine Zahl" bezeichnet (mit Bezug auf die 7 Augen, Sach. 3, 9, welche „allerlei Christen" bedeuten sollen).

die meisten Heptaden der Naturwelt bestehen; an die drei Grundfarben des Regenbogens u. s. w. Näheres über die Siebenzahl, sowie über die aus ihr sich entwickelnde Achtzahl (Mich. 5, 4; Pred. 11, 2; 1. Petr. 3, 20; 2. Petr. 2, 5 u. s. w.) werden wir übrigens erst unten, Cap. 3, in der speciellen Beleuchtung des Wesens der dritten göttlichen Person beizubringen haben.

4) Die Fünf ist die zwiefältig vermehrte, oder auch die auf 2 Seiten gestützte geschöpfliche Dreiheit, wie besonders aus der Betrachtung der auf die Dreiheit zurückführbaren fünftheiligen Blätter vieler Pflanzen, sowie aus der Fünfzahl der regulären stereometrischen Körper (dieser *κάλλιστα σώματα* nach Plato's Ausdruck) hervorgeht, welche sich ebenfalls auf eine Dreizahl (Tetraeder, Würfel und Dodekaeder) reduciren läßt. Die Drei leuchtet als verhülltes Grundprincip der Fünf aber auch dann durch, wenn die letztere aus 4 + 1 entstanden ist: die wahre Theilung wird dann nämlich allemal die Factoren: 2 + 2 + 1, also zwei Paare nebst einer Einheit, ergeben: so bei den fünf Sinnen des entwickelten thierischen Organismus, der sich in 2 Paare von Kopfsinnen und einen Hautsinn zerlegt; bei den fünf Fingern der Hand, den fünf Blüthenblättchen der meisten Pflanzen der fünften Classe Linné's, den fünf Elementen nach pythagorisch-platonischer und indo-chinesischer Zählung (dort ist der Aether, hier das Licht das fünfte Element)*), den fünf Würfeln, die zu gleichschenkliger Kreuzesform zusammengerückt, den Grundbau aller byzantinischen Kirchen bilden u. s. w. In allen diesen Fällen erscheint also die Fünf als Ueberschreitung der göttlichen oder der weltlichen Urzahl, aber als eine solche Ueberschreitung, die es zu keiner völligen Reproduction derselben bringt. So, als ohnmächtige Vorgängerin der Sechs (oder auch der Sieben oder Acht) ist die Fünf Zahl der Unvollendetheit und der Schwäche (vgl. namentlich 1. Cor. 14, 19: fünf Worte im Gegensatze zur Myriade; Matth. 14, 17: fünf Brote im Gegensatze zu 5000 Eßenden; Matth. 25

*) Namentlich bei den Chinesen spielt die Fünfzahl eine große Rolle. Sie zählen 5 Cardinaltugenden: Liebe, Gerechtigkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Wahrheit; ebenso 5 Hauptsocialpflichten; auch 5 Hauptfarben u. s. w. Fünf ist ihnen Signatur des Universums, indem Drei den Himmel und Zwei die Erde bezeichnet u. s. w.

20. 21: schon die fünf Talente werden als wenig bezeichnet, nicht bloß die zwei V. 22; auch Luc. 13, 52: fünf in einem Hause werden uneins sein; Luc. 14, 19: fünf Joche Ochsen; Luc. 1, 24 und Offb. 9, 5: fünf Monate; Judith 7, 22: fünf Tage u. s. w.). Dieser Sinn kommt ihr aber auch insofern zu, als sie die halbe Zehn ist, worin, gleichwie in der Isolirtheit und relativen Ohnmacht einer einzelnen Hand, ihre Ergänzungs-, resp. Verdoppelungsbedürftigkeit, besonders stark ausgedrückt liegt. Daher ist die Fünf in mehrfacher Hinsicht Signatur des mosaischen Gesetzes, das da unvermögend war, vollkommen zu machen, die ihm dienten, und nur den Schatten hatte der zukünftigen Güter, nicht das Wesen selbst. Man denke an die fünf Bücher der Thora; an die zweimal fünf Gesetzesworte (5. Mos. 6, 8; 11, 18 in Beziehung zur Fünfzahl der Finger gesetzt; vgl. Spr. 7, 2: binde sie auf deine Finger); an die bei Opferthieren öfter vorkommende Fünfzahl (1. Mos. 15, 9; 4. Mos. 7, 17 u. s. w.); an die Rolle, die die Fünfzahl bei Werthbestimmungen spielt, wo es sich um Schadenersatz, Loskaufung u. s. w. handelt (2. Mos. 22, 1 ff.; 3. Mos. 5, 16; 22, 14; 4. Mos. 5, 7; 18, 15; — vgl. den Fünften, oder doppelten Zehnten, als politische Abgabe bei den Aegyptern 1. Mos. 41, 34; 47, 26); sodann an die fünf Säulen, die am Eingange des Heiligthums der Stiftshütte standen, und an das öftere Vorkommen der Fünf in deren Längen- und Höhenmaaßen; an die fünf Hallen des Teichs Bethesda Joh. 5, 2; auch an die traurige Halbirung der 10 Jungfrauen in 5 kluge und 5 thörichte Matth. 25, 1—13. — Geradezu unheilvollen Sinn hat die Fünf bei den 5 Städten im Thale Sittim 1. Mos. 14, von denen nach 1. Mos. 19 indessen doch nur 4 zerstört werden; bei der philistäischen Pentapolis, bei den 5 Brüdern des reichen Mannes Luc. 16, 28 und den 5 Männern der Samariterin Joh. 4, 18, vgl. vielleicht 2. Kön. 17, 24*). —

*) Wegen der 5 Wunden des HErrn spielt die Fünfzahl auch in der mittelalterlichen Mystik eine bedeutende Rolle. So treten im Leben Nikolaus' von Basel, Tauler's u. s. w. 5 Tage, 5 Wochen, 5 Jahre als bedeutsame Zeiten hervor; so theilt Ruysbroek die Schrift fünffach ein, nimmt 5 Reiche Gottes an: ein sinnliches, ein natürliches, ein Reich der Schrift, ein Gnadenreich und ein Herrlichkeitsreich u. s. w. Aehnliches bei Petr. Capuanus u. s. w.

5) Die Zehn gilt von Alters her als die Zahl der Vollkommenheit*) und sie verdient diesen Namen, mag man nun die gedoppelte Fünf (so Moses im Dekalog nach dessen ursprünglicher Eintheilung), oder die Summe von 6 + 4, oder von 7 + 3, oder von 9 + 1 in ihr erblicken**). Nur muß immer festgehalten werden, daß die Vollkommenheit, welche die Zehn, diese von der göttlichen Drei so weit abliegende Zahl, ausdrückt, eine weltliche Vollkommenheit ist, die auf irdischer Kunst und Arbeit (mit den 10 Fingern) beruhende Vollkommenheit der weltlichen Politie und des bürgerlichen Lebens, keineswegs aber die der Gottheit, wie eine jüdische Zahlenphilosophie seit Philo, und, verführt durch sie, auch christliche Theosophen bis auf Delitzsch angenommen haben***). In der Schrift hat die Zehnzahl, auch wo sie in Beziehung zu theokratischen Instituten steht, doch immer

*) τέλειος ἀριθμός, Philopon. de anim. 1; Cyrill. in Hos. 3; πλήρης καὶ παντέλειος ἀριθμός, Euseb. de laudd. Const. c. 6. — Die Pythagoräer nannten die Zehnzahl, gleich der Vierzahl, κόσμος, denn: 1 + 2 + 3 + 4 = 10. — Vgl. auch Suidas, s. v. ἀριθμός.

**) Die Theilung in 6 + 4 befolgt Luther hinsichtlich des Dekalogs; auch David in der Disposition seines 24ten Psalms. Die in 3 + 7 findet sich wenigstens in manchen zehntheiligen Psalmen, wie Ps. 6; 32; 146 u. s. w.; nach Augustin und manchen Neueren, wie Kurtz u. A., auch im Dekaloge, was indessen nicht wahrscheinlich. Für die Theilung von 9 + 1 vgl. z. B. die Geschichte der 10 Aussätzigen Luc. 17, 11—19; die Parabel vom verlorenen Groschen Luc. 15, 8—10 u. s. w.

***) Philo, de congressu etc. p. 437: δεκάδος πρὸς θεὸν οἰκειότης ἐστίν; sodann die Kabbala mit ihren 10 Sephiroth, die zusammengenommen die Perfectio omnium, den Adam Kadmon, die urbildliche Herrlichkeit Gottes bilden. Ihr folgen dann Oetinger (s. Auberlen, die Theos. Oetingers, S. 164), Fr. v. Baader (der nach Martinez Pasqualis die innergöttliche Weisheit oder den λόγος ἐνδιάθετος als Zehnzahl, die als eigentlicher Logos aus Gott heraustretende Weisheit aber als Achtzahl deutet); Fr. v. Meyer (Blätt. VIII, S. 254) und Delitzsch: „Zehn (= 3 + 7) bezeichnet die vollendete Offenbarung Gottes vor sich selbst und nach der Welt hin, die siebenfache Ausstrahlung des in sich selbst Dreifaltigen". — Aber davon weiß die Schrift kein Wort, wie denn auch jene Entstehung der 10 aus 3 + 7 nur höchst selten und untergeordneter Weise ihren Dekaden zu Grunde liegt, und es obendrein völlig unstatthaft ist, die Dreizahl der Gottheit mit der Siebenzahl des hl. Geistes (der ja eben die volle Gottheit ist) zu addiren. S. unten C. 3.

nur eine wesentlich politische Bedeutung. So selbst in den „zehn Worten" des Gesetzes (2. Mos. 34, 28; 5. Mos. 4, 13; 10, 4); in den Zehntgesetzen (3. Mos. 27, 30 ff.; vgl. 1. Mos. 14, 20; 28, 22), dem Zehntjahre (5. Mos. 14, 28; 26, 12), in der Festgesetzgebung, wo besonders der 10. Nisan und der 10. Tisri bedeutsam hervortreten (2. Mos. 12, 3; 3. Mos. 16, 29 u. s. w.); in den Längenmaaßen des Allerheiligsten und des Vorhofs der Stiftshütte und in den 10 Keßeln, Leuchtern und Tischen des späteren salomonischen Tempels; in der Eintheilung des nachexilischen Volks in 10 Abtheilungen (Nehem. 11, 1); in den 10 ägyptischen Plagen und den 10 canaanitischen Völkern, die nach 1. Mos. 15, 19—21 von Israel unterjocht werden sollen (vgl. Sach. 8, 23: „Zehn Männer aus allerlei Sprachen"; Ps. 83, 7—9: zehn Feinde Israels, wogegen 5. Mos. 7, 1; Apg. 13, 19 nur sieben genannt sind). Bezeichnend ist namentlich auch Dan. 7, 24: „Die zehn Hörner bedeuten zehn Könige"; vgl. Offb. 13, 1; 17, 12. Für die Zehnzahl als Zahl irdischer Vollständigkeit überhaupt ist auch noch an 3. Mos. 26, 26 (zehn Weiber); Pred. 7, 19 (zehn Gewaltige); Esth. 9, 7—9. 12—14 (zehn Söhne Hamans); Luc. 19, 13 (zehn Knechte); 1. Cor. 6, 9. 10 (zehnerlei Sünder); Nehem. 5, 18; Dan. 1, 12—14; Offb. 2, 10 (zehn Tage); 1. Mos. 31, 7; Hiob 19, 3; Nehem. 4, 6; Dan. 1, 20 (zehnmal); Offb. 11, 13 (ein Zehntheil der Stadt zerstört) zu erinnern.

6) Noch mehr als die Zehn tragen ihre Potenzen: die Hundert, die Tausend und die Myriade, sowie deren Vervielfältigungen durch andere Zahlen, den Character des rein Weltlichen, des abstracten Staatsthums mit seiner Militär- und bureaukratischen Polizeiverfaßung. Man denke an die französischen Maaße, als Centimètres, Millimètres u. s. w. mit ihrer bei aller Vortheilhaftigkeit so ermüdenden Eintönigkeit; und noch mehr an die abstracte und gleichmacherische Monats- und Jahreseintheilung der Revolutionsmänner vom Jahre 1793! Daher in der Eintheilung des Volkes Gottes die Dekade und die Centurie nur mit Bezug auf die rein politische Seite seines Gemeinschaftslebens: die Gerichtsverfaßung (und zwar hier erst in Folge eines Vorschlags, der von dem Midianiter Jethro ausging, was gewiß

characteristisch ist: s. 2. Mos. 18, 21) und die Militärverfaßung in Anwendung kam (vgl. in letzterer Beziehung 1. Sam. 8, 12; 18, 13; 2. Kön. 1, 9; 11, 4; 1. Chron. 27, 1; 2. Chron. 25, 5—12); daher auch die Schrift der Tausende oder Zehntausende überhaupt nur da Erwähnung thut, wo es sich um kriegerische Ereignisse (1. Sam. 18, 7; Ps. 91, 7; 3, 7; Luc. 14, 31), oder um große Menschenmengen (2. Mos. 12, 37; Sir. 6, 6; 16, 13; Matth. 14, 21; 15, 38; Apg. 2, 41; 4, 4; 21, 20; Offb. 9, 16), namentlich um lange Geschlechtsreihen und zahlreiche Nachkommenschaft (1. Mos. 24, 60; 2. Mos. 20, 6; 34, 7; 5. Mos. 1, 11 u. s. w.), oder um lange Zeiträume (Ps. 90, 4; 2. Petr. 3, 8; Offb. 20, 3), oder um hohe Geldsummen oder sonstige Werthangaben handelt (Ps. 119, 72; Sir. 41, 15; Mark. 5, 13; vgl. Matth. 18, 12; Joh. 19, 39). Auf Gott werden diese stolzen und hohen Zahlen nur da angewendet, wo es auf Andeutung der unendlichen Macht und Zahl seiner himmlischen Heerschaaren ankommt, wie 5. Mos. 33, 2; Ps. 68, 15; Dan. 7, 10; Jud. V. 14; Offb. 5, 11; 9, 16. — Und selbst da ist es merkwürdig, daß Jesus das Einemal, wo Er auf diese Seite der Herrlichkeit seines Vaters und seines Reiches zu reden kommt, sich keines dekadischen, sondern eines dodekadischen Ausdrucks bedient („mehr denn 12 Legionen Engel!" Matth. 26, 53)*). —

7) Die Elf ist nach irdischem Maaße die Zahl der Ueberfülle oder Ueberzähligkeit (11 Söhne Kanaans, 1. Mos. 10, 15—18; 11 härene Decken für das Stiftszelt 2. Mos. 26, 7), nach himmlischem aber die der Unvollständigkeit und Ungenügendheit, also genöthigt und gehalten, der (durch drei theilbaren) Zwölfe zuzustreben (Jojakim und Zedekia regieren jeder 11 Jahre nach 2. Chron. 26, 5—11; die Elfzahl der Jünger muß nach Apg. 1, 21. 22 wieder zur Zwölfzahl ergänzt werden; vgl. auch die elfte Stunde Matth. 20, 6).

8) Die so hochwichtige Zahl Vierzig, aus Vermählung

---

*) Vgl. auch, was oben S. 511 über den wesentlich weltlichen Character der Rose bemerkt worden und denke an deren gewöhnliche Benennung als Centifolie.

der Zahl der Weltbegründung mit derjenigen der Weltvollendung (4 × 10) entstanden, ist zwar nicht selbst durch drei theilbar (gleich der nahe verwandten heiligen Zahl 42 der Aegypter, — die übrigens auch im Geschlechtsregister des Matthäus Cap. 1 bedeutsam hervortritt), kommt aber mehrfach in Verhältnissen vor, die zugleich triadische Bestimmtheit tragen. Mosis ganzes Leben ist durch die 40 in drei gleiche Theile getheilt (Apg. 7, 23. 30. 36); desgleichen die Regierungszeit der drei ersten israelitischen Könige: Saul, David, Salomo (außer welchen nur noch Assa, Joas und Jerobeam II. 40 Jahre regieren); 40 Tage fasteten sowohl Moses, als Elias, als Jesus. Vgl. noch die bedeutsamen 40tägigen Zeiträume: 1. Mos. 7, 12; 3. Mos. 12, 1—8; 4. Mos. 14, 34; Ezech. 4, 6; Jon. 4, 6, und vor allem Apg. 1, 3; auch die 40 Jahre in der Wüste, die sich zu den 40 Jahren zwischen Christi Kreuzestod und Jerusalems Zerstörung (v. J. 30—70 unsrer Aera) typisch verhalten — worauf vielleicht Hebr. 3, 9 eine Hindeutung enthalten ist. — Vgl. auch die 40 Kameele Hasaels 2. Kön. 8, 9 und die 40 Verschworenen wider Pauli Leben Apg. 23, 13. —

9) Vierhundert ist eine potenzirte Vierzahl oder Weltzahl. Man denke z. B. an die 400 (genauer 430) Jahre des ägyptischen Aufenthalts Apg. 7, 6; 1. Mos. 15, 13. 14; an die 400 Propheten des Hains und 450 Baalspfaffen, die Elias bekämpfte 1. Kön. 18, 19; an die 400 falschen Propheten 1. Kön. 22, 6; an die 400 Ellen lange Bresche, die Joas nach 2. Chron. 25, 23 in Jerusalems Mauern machte, und an die 400 Jahre, die nach dem 4ten Buche Esra das messianische Reich währen soll. — Einen beßeren Klang hat die Zahl 480 (1. Kön. 6, 1), aus 12 × 40 entstanden.

10) Siebenzig, das Product der durch die Siebenzahl vervielfachten Zehn, bedeutet das durch das göttliche Offenbarungsprincip (den Gottesgeist) bestimmte und gehobene Menschliche. So als Durchschnittszahl des vollständigen menschlichen Lebensalters (nach Ps. 90, 10 und Solons bekannter Elegie); als Zahl der beim Laubhüttenfeste (4. Mos. 29, 12; vgl. 2. Chron. 29, 32: Hiskias Opfer) zu opfernden Stiere; als Zahl der Jahre des babylonischen Exils (Jerem. 25, 11; 29, 10; Dan. 9, 2; 2. Chron. 36, 21; Esr. 1, 1) und der danielischen Jahrwochen (Dan.

9, 24); aber auch als Zahl der von Adoni Besek besiegten Könige Richt. 1, 7; der Söhne Gideons und Ahabs (Richt. 8, 30; 2. Kön. 10, 1); der Priester des Bel zu Babel. Zuweilen entsteht sie aus der Vereinigung von 40 und 30 (Richt. 12, 14). Zuweilen zeigt sie Verwandtschaft oder Identität mit der im Cultus und politischen Leben der Aegypter wichtigen Zahl 72, namentlich 1. Mos. 50, 3*). Oefters endlich erscheint sie der Zwölfe, gleichsam als weitere Entwickelung des in derselben enthaltenen Bundesprincips, zugesellt: so 1. Mos. 46, 8—27: die 70 Seelen des Hauses Jacob neben dessen 12 Söhnen; 2. Mos. 24, 1; 4. Mos. 11: die 70 Aeltesten neben den 12 Stammfürsten; 2. Mos. 15, 27: die 70 Palmbäume bei den 12 Quellen zu Elim; Luc. 10, 1 ff.: die 70 Jünger Jesu neben den Zwölfen. — Auch die Zahl 77 = 7 × 11 kommt einige male in symbolischer Bedeutsamkeit vor: bei den Rache- und Strafbestimmungen 1. Mos. 4, 24; Matth. 18, 22, wo sie als Steigerung und Weiterentwickelung der Schwurzahl 7 auftritt, und bei dem Geschlechtsregister Jesu, wie Lucas C. 3, 23—38 es bietet.

§. 119. b) der durch drei theilbaren.

1) Als doppelte Drei (sei es nun, daß sie aus 3 Paaren oder Doppelgliedern entstanden sei, wie Röm. 13, 13; Hebr. 6, 1. 2, oder aus 2 Triaden, wie 1. Cor. 3, 12) bezeichnet die **Sechs** das verstärkte, ja verdoppelte Princip göttlichen Lebens, oder die heilige Liebe in ihrer fortzeugenden und schaffenden Thätigkeit. Sie ist die Zahl der Arbeit (man denke an das Hexaemeron und an 2. Mos. 20, 9) und der Zeugung (*γόνιμος ἀριθμός, γάμος* nach den Pythagoräern), und eben um deswillen in gewißer Hinsicht Numerus perfectus, „Zahl des weltlichen Daseins

*) Die 70 Trauertage der Aegypter um Joseph waren vielleicht genauer 72 Tage, welche Zeit Diodor (I, 72) als Trauerzeit der Aegypter um einen König angibt. Doch vgl. Herodot, II, 86, wo die Zeit, welche die Einbalsamirung eines ägyptischen Leichnams dauerte, auf 70 Tage angegeben ist. — Uebrigens scheint die ägyptische Zahl 72 den 72 Tagen zu entsprechen, welche verfließen müßen, bis die Dürre dem wieder anwachsenden Nil weicht. — S. Uhlemann, ägyptische Archäol. S. 167.

in mangelloser Fülle"*). Vgl. die 6 Flügel des Seraphs Jes. 6, 3, und der Cherubim Offenb. 4, 8; die 6 Fürbitten Abrahams für Sodom 1. Mos. 18, 24—32; die sechserlei Erweisungen des Glaubens in der Liebe, wie Christus sie Matth. 25, 35 ff. fordert, die sechserlei guten Werke 1. Cor. 4, 11. 12; Offenb. 2, 19; die 6 Heilsprincipien Hebr. 6, 1. 2; die sechs Männer Ezech. 9, 2; sechs Ellen Ezech. 40, 5; sechs steinerne Krüge, deren Waßer Christus in Wein verwandelte Joh. 2, 6 u. s. w. — Auch als Vorstufe der Siebenzahl (wie sie besonders deutlich Hiob 5, 19; Spr. 6, 16 erscheint) drückt die Sechs noch keineswegs ohne Weiteres einen bösen und weltlichen Gegensatz gegen das Göttliche aus, weder an sich (denn sie ist ja in diesem Falle zunächst nur Signatur der Unvollendetheit), noch auch in ihrer Verzehnfachung (man denke an das 60fältige Tragen, Matth. 13, 8), oder Vertausendfachung (man denke an die 6000 Kameele, womit Hiob letztlich gesegnet wird, Hiob 42, 12), oder in ihrer „dreifachen Steigerung" zur Zahl 666 (6 + 60 + 600), welche sich 1. Kön. 10, 14; 2. Chron. 9, 13 in völlig gutem Sinne gebraucht findet (von Salomos jährlich sich auf so viele Centner Goldes belaufenden Einkünften)**). Erst sofern ein trotziges, selbstsüchtiges, ungöttliches Beharren auf jener Vorstufe der Vollendung in Betracht kommt, gewinnt die Sechs den Character des im schlimmen Sinne Weltlichen und kann in der That zum Symbol „der dem Gerichte verfallenen Welt", d. h. aber immer: der durch Gottes Gnade nahezu auf die Vollendungsstufe erhobenen, dann aber in trotzigem Gegensatz zu ihm getretenen, von ihm abgefallenen Welt werden. Vgl. die 6 Nachkommen der Hamiten Kusch und Mizraim 1. Mos. 10, 7—14; die sechserlei Dinge, welche die Weltkinder vor der Sündfluth thaten Luc. 17, 28; die sechserlei Götzen Dan. 5, 4.

---

*) So Agrippa v. Nettesheim, de occulta philos. — Vgl. über die Sechszahl als numerus perfectionis auch Clemens, Strom. VI, p. 683 B; Augustin, de civ. Dei, XI, 30; de Genes. ad litt. IV, 2; Gregor d. Gr. Moralia, 35, 11. 12; Hugo v. St. Victor, de sacramentis u. s. w.

**) Dieß gegen Auberlen, „der Proph. Daniel und die Offenb. Johannes", S. 305, wo dieser treffliche Gelehrte die Sechszahl überhaupt, und jene 666 insbesondere, viel zu einseitig nur im schlimmen Sinne aufgefaßt hat.

23; die sechserlei Werke der Finsternis Röm. 13, 13; die 6 Werke der Lieblosigkeit Matth. 25, 42 ff.; die 6 Arten vom Reiche Gottes ausgeschloßner Gottloser (Hunde, Zauberer, Hurer, Mörder, Götzendiener, Lügner) Offenb. 22, 15; und 666 als Zahl des Thieres Offenb. 13, 18.

2) Auch die Neune, das Quadrat der Drei, ist einerseits Vorstufe der vollendeteren, zu größerer Ruhe gelangten Zehnzahl (Sir. 25, 9; Luc. 17, 17: „Wo sind aber die Neune"?), andererseits aber Zeugungszahl und zwar in dieser Hinsicht vollwichtiger und wirksamer als die Sechs. Denn nach 9 Monaten des Fruchtalterlebens im Mutterschooße (welche übrigens zehn siderischen Monaten gleichkommen) wird das Kind zur Welt geboren; die Grundzahl der Lebensentwicklung des Mannes ist 9: mit 2 × 9 Jahren wird er reif; mit 9 × 7 hört sein Geschlechtsleben auf. Eine besonders große Rolle spielt die Neunzahl in der Wellenbewegung des Meeres. „Die neunte Welle ist immer die höchste und größte; dann nimmt die Bewegung wieder periodisch ab. Daher galt die neunte Welle schon im alten Rechtsgebrauch als Zeitbestimmung, z. B. bei einem Zweikampfe"*). Man denke auch an die Neunzahl der Musen, der pseudodionysianischen Engelclassen (nach Ezech. 28, 13, wo 8 Edelsteine und Gold als Schmuck des cherubartigen Königs von Tyrus im Garten Eden erwähnt sind); an Rulman Merswin's Büchlein von den 9 Felsen und andere Enneaden bei Mystikern und Scholastikern, noch mehr aber an jene neunte Stunde, da der Heiland mit dem Rufe: Es ist vollbracht, seinen Geist von sich gab, um die Welt in ein neues Leben zu gebären. —

3) Die Zwölfzahl, als Product der Weltzahl Vier vervielfacht durch die göttliche Drei, bezeichnet „die von Gott vollständig durchdrungene Welt", das Angelangtsein der Offenbarung Gottes in der Welt an ihrem Ziele, die Wesenstrinität, wie sie sich durch vollständige Erschließung ihrer selbst an die Creatur zur Offenbarungstrias entfaltet und eben damit den ganzen Reich-

*) Menzel, I, S. 227. — Ueber die Heiligkeit der Neunzahl bei den nordischen Völkern vgl. auch Grimm, deutsche Mythol. S. 29; Mone, Geschichte des nord. Heidenth. S. 271.

thum ihres absoluten Lebens nach dessen Naturseite bethätigt, die ganze Fülle ihrer Seligkeit erfahren und zu erfahren gegeben hat. Auf biblischem Gebiete tritt daher die Zwölf zunächst als Signatur des Volkes Israel auf, dieses Trägers der vorchristlichen Gottesoffenbarung, dieses Volkes der Wahl und der Verheißung. Mit Uebergehung der ebenfalls zwölfstämmigen Familien Ismaels einerseits (1. Mos. 17, 20; 25, 12 ff.) und Nahors andrerseits (1. Mos. 22, 20—24)*), erwählt sich Jehova das aus 12 Brüdern (Patriarchen Apg. 7, 8) bestehende Haus Jakobs zu seinem besonderen Eigenthum, um in seiner Mitte zu wohnen (vgl. 4. Mos. 2 die Anordnung des Lagers der 12 Stämme um die Stiftshütte herum), sich von ihm dienen zu laßen (daher die 12 Schaubrote im Heiligthum und die 12 Säulen der von Moses und Elia gebauten Altäre 2. Mos. 24, 4; 1. Kön. 18, 31) und seiner allezeit zu gedenken — daher der zwischen Gott und dem Volke vermittelnde Hohepriester 12 Edelsteine, das Sinnbild des Dodekaphylon, auf seiner Brust und somit Gotte allezeit vortragen muß**). Auf diese 12 Stämme beziehen sich fast alle übrigen alttestamentlichen Dodekaden, wie die 12 am Jordan errichteten Säulen Jos. 4, 1; 3, 12, die 12 Stiere, die das eherne Meer trugen und die 12 Löwen auf Salomos Thron 1. Kön. 7, 25; 10, 20; die 12 Oberbeamten und 12,000 Reisigen Salomos 1. Kön. 4, 7. 26; vielleicht sogar die 12 Joch Rinder, mit denen Elisa pflügt 1. Kön. 19, 19; jedenfalls die 4 × 12 Capitel, in die der Prophet Ezechiel sein Buch theilte; die 12 Abschnitte des danielischen Buchs und des Dode-

*) Merkwürdig, daß das noch ältere arabische Geschlecht der Joktaniden, gleich dem der Edomiter (vgl. 1. Mos. 10, 26—29 mit 36, 9 ff.) 13 Stämme zählt. Man wird fast versucht, sich hier an die widerchristlichen Erscheinungen eines Herodes und Mohammed, die aus diesen beiden Völkern hervorgingen, erinnern zu laßen. —

**) Schon die Melitonische Clavis findet in den 12 Edelsteinen des hohenpriesterlichen Choschen eine Hindeutung auf die Trinität, weil sie zu je dreien in 4 Reihen geordnet waren (Dursch II, 140). — Uebrigens deutet Justin der Märtyrer auch die angeblich 12 Schellchen am Obergewande des Hohenpriesters — von deren Zwölfzahl indessen 2. Mos. 28, 34 nichts weiß — auf die Gottesoffenbarung, wie sie einst durch die Apostel habe ergehen sollen.

kaprophetons*). — Bei Gründung des Neuen Bundes sodann wählt dessen göttlicher Stifter (im Anschluße an die 12 Stämme Israels Matth. 19, 28) 12 Apostel aus, um das aus dem Judenvolke kommende Heil in alle Welt zu tragen und der ganzen Menschheit zu übermitteln. Als Zeichen des ihnen für ihr Berufswirken verheißenen Segens müßen bei der wunderbaren Brotspeisung Matth. 14, 20 gerade 12 Körbe mit Brocken übrig bleiben, wie ein anderesmal 7 Körbe, als Hindeutung auf den Geist, in dem ihr Werk gethan werden müße. Die Zwölfzahl findet sich noch einigemal in bedeutsamer Stellung im Erdenleben des Erlösers. Eine 12 × 7 Jahre alte fromme Prophetin begrüßt das wenige Tage alte Kind im Tempel als den Heiland der Welt**); 12 Jahre war derselbe alt, als sein göttlicher Prophetenberuf zum erstenmale in wunderbarer Klarheit aus der demüthig unscheinbaren Hülle seines kindlichen Wesens hervorleuchtete; so alt war das Mägdlein, das er vom Tode erweckte, und ebenso lange hatte das blutflüßige Weib seine Krankheit getragen, das er am nämlichen Tage heilte. Vgl. die 10 × 12 Gläubigen zwischen Jesu Himmelfahrt und dem Pfingstfeste — ein Bild der nunmehr zu entfaltenden und auch der Welt darzustellenden Herrlichkeit der Kirche, ein potenzirtes Israel im Kleinen; auch wohl die 12 Jo-

*) Noch mehr alttestamentliche Zwölfheiten suchen, zum Theil in allzu künstlicher Weise, Ewald in der Israelit. Geschichte und Bertheau in seinen Commentaren zum Buche der Richter und zur Chronik nachzuweisen: z. B. 12 Richter von Othniel bis Simson; 12 Heldenthaten Simsons; 12 Wunderthaten Elisas u. s. w. In der Chronik freilich, deren Verfaßer außer der Zwölfzahl der Stämme auch noch die 24 Priesterclassen vor Augen hatte, findet sich nicht wenig offenbar absichtlichen Dodekadisirens (z. B. 12 Nachkommen der Ketura, 1. Chron. 1, 32; 12 Geschlechter des Stammes Juda, C. 4, 2—20; 48 Gibborim Davids; 12 Heeresabtheilungen desselben Königs; 12 davidische Finanzverwaltungsbeamte u. s. w.).

**) Luther (in seiner Pred. über Luc. 2, 33—40, Wke. Bd. X, S. 284) bemerkt hiezu: „Es ist jedermann bekannt, daß diese zwo Zahlen, sieben und zwölf, fast die herrlichsten sind in der Schrift ...... Also daß die siebente Zahl recht den einzelnen Mosen (das Gesetz Mosis nämlich, als welches die Hanna genöthigt habe, 7 Jahre lang in der Ehe zu leben) und die 12te Zahl die Apostel, der 12mal so viel als Moses waren, bedeutet" u. s. w. Im Folgenden „spaziert" dann Luther einmal, „wie St. Augustinus pfleget", sehr eifrig und

hannesjünger Apg. 19, 7*). — Daß endlich auch in der Herrlichkeit der zukünftigen Welt die Zwölfzahl als Symbol der vollendeten Gottesoffenbarung und seligen Sabbathruhe des Dreieinigen mit alles überragender Bedeutsamkeit hervortreten werde, geht, wie bereits aus der Erwähnung der 12 Legionen Engel und des einstigen Richtens der 12 Apostel über die 12 Stämme Israels im Munde Jesu, so namentlich aus dem hervor, was Johannes im Geiste von der himmlischen Welt erschaute: den 24 Aeltesten vor Gottes Thron Offb. 4, 4, wahrscheinlich idealer Zusammenfaßung der 12 Patriarchen, als Repräsentanten des Alten, mit den 12 Aposteln als Repräsentanten des Neuen Bundes; den 6 × 4 Flügeln der den Thron Gottes tragenden Cherubim C. 4, 8; den zwölftausend Versiegelten aus jedem der 12 Stämme Israels Offb. 7, 4; den 12 Thoren und 12 Grundsteinen in den Mauern des himmlischen Jerusalems; den 12,000 Stadien als Längenmaaß dieser Gottesstadt Offb. 21, 12—16. — Aber auch bereits im diesseitigen Naturreiche Gottes spielt die Zwölf, und zwar immer wieder als Zahl der (abbildlichen) Wesensmanifestation der Gottheit in ihrer Fülle und ihrem Abgeschloßensein, eine höchst bedeutsame Rolle. Wegen der 12 Monde des Jahres, aus denen sich analog die Eintheilung des Tages in 12 Stunden (Joh. 11, 9) ergibt, und denen die 12 Gestirne

tief in die Zahlensymbolik hinein, indem er S. 287 zu zeigen sucht, wie die, die Apostel bedeutende Zahl 84 „eine reiche überflüßige Zahl sei, die sich 11mal in gleiche Theile theile" (wenn man nämlich 1 × 84; 2 × 42; 4 × 21; 7 × 12 u. s. w. nehme) und damit — die Ausschließung Judas des Verräthers anzeige! —

*) Nach der Zahl der 12 Apostel theilt Hermas Past. Simil. 9, c. 1 und 17 die ganze Welt in 12 Völker, die er als 12 Berge von theils kahlem und ödem, theils blühendem Aussehen darstellt. Die Clavis Melito's (bei Dursch, S. 69) setzt die 12 Apostel in Beziehung zu den 12 Monaten des Jahres. — Mit vollem Rechte bezieht übrigens schon Tertullian, adv. Marc. IV, 13 auch die 12 Quellen von Elim 2. Mos. 15, 27 auf die Apostel: „Totidem enim Apostoli portendebantur, proinde ut fontes et amnes, rigaturi aridum retro et desertum a notitia orbem Nationum, sicut et per Esaiam: Ponam in terra aquosa flumina etc. (Jes. 43, 20)". — Es kann wahrlich nicht leicht einen eindringlicher und deutlicher redenden Typus geben, als die 12 Quellen und 70 Palmbäume Elims.

des Thierkreißes (1. Mos. 37, 5; 2. Kön. 23, 5; Hiob 38, 32; Offb. 12, 1) entsprechen, ist die Zwölf das Grundprincip aller concreten Zeiteintheilung. Aber auch in der inneren Construction des somatischen Organismus macht sie sich in bedeutsamer Weise geltend. Wie schon früher erwähnt, besteht die Rückenwirbelsäule aus 24, die Kopf- und die Beckenwirbelsäule jede aus 6 Wirbeln, was zusammen 3 × 12 = 36 Wirbel ergibt. Von den 12 mittleren Rückenwirbeln gehen die 12 Rippen aus; 12 ist die Zahl der Hauptbeine an den 2 Paaren motorischer Glieder (denn jeder Arm besteht aus den 3 Theilen: Oberarm, Speiche und Elle; jedes Bein aber aus der Dreiheit: Schenkel, Schienbein und Wadenbein); am ganzen Leibe laßen sich etwa 12 × 7 × 7 Muskeln deutlich unterscheiden, wie Schubert will, oder wenigstens 12 × 80 (238—240 Muskelpaare oder 476—480 einzelne Muskeln), wie gewöhnlich die ungefähre Angabe lautet*). Höchst beachtenswerth erscheint auch, daß die Zahl der Hauptclassen der gesammten Thierwelt, wenn man den Durchschnitt von den üblichsten neueren Classificationen derselben nimmt, sich auf 12 herausstellt: 4 Classen der Vertebraten, 4 der Articulaten und 4 der Mollusken. Ziemlich allgemein recipirt ist jetzt die Eintheilung der Säugethiere in 12 Ordnungen; auf etwa ebensoviele Unterabtheilungen laßen sich aber auch die Insecten bringen, wenn man nicht etwa bei ihnen, wie bei den Fischen, eigentlichen Mollusken u. s. w., die Eintheilung in sieben Ordnungen vorzieht**). Das Mineralreich theilt Hausmann dem chemischen Verhalten seiner Factoren nach in 12 Classen (Metalloide, Metalle, Telluride, Antimonide, Arsenide, Selenide, Sulphuride, Oxygenide, Fluoride, Chloride, Jodide, Bromide), — wozu als 13te noch die der Organogene kommt. Man kann aber auch 4 Hauptclassen der Mineralien (Brenze, Metalle, Steine, Hydrolyte) und innerhalb jeder derselben wieder 3 Ordnungen annehmen***). Sebst das Pflanzenreich möchte sich, auch nach Auf-

---

*) Vgl. Schubert, Geschichte der Seele, S. 147 mit Oken, Naturgesch. IV, S. 32; und überhaupt Schubert a. a. O. S. 138 ff.; Carus, Symb. der menschlichen Gestalt, S. 69.

**) S. die Uebersicht des Thierreichs in Schödler, Buch der Natur, S. 574 ff. —

***) So F. Eichelberg u. s. w. S. Glaser a. a. O. S. 20.

gebung des ehrwürdigen und immer noch so viele Vortheile bietenden künstlichen Systems der 24 Linné'schen Classen, dennoch ohne Zwang dodekadisch gliedern laßen, und zwar so, daß man, — im Wesentlichen nach Oken — jeder der drei Hauptclassen 4 Ordnungen, oder auch der obersten 5 und der zweiten 3 Ordnungen zuertheilte. — Bekannt ist ferner, welche Bedeutung die Zwölfzahl im Gebiete der natürlichen Religionen, Volkseintheilungen und Staatsverfaßungen der alten Nationen, namentlich der gebildeteren unter ihnen, behauptet*). — Wie bei den idealen Dodekaden dieses Bereichs meist die astronomische Grundlage mit unverkennbarer Deutlichkeit durchschimmert, so beruhen die zahlreichen Dodekaden der kirchlichen Literatur fast immer auf dem Princip der apostolischen Zwölfzahl**). — Aber auch die neuere Philosophie hat, gleichsam unwillkürlich, der objectiven

*) Zwölf Lingamsäulen oder -Obelisken verehrten vorzüglich die indischen Siwadiener nach dem Çiwapurânam (s. Fonseca, ind. Mythol. S. 80); 12 Mandarinen setzte der alte Kaiser Yao über China; 12 Archonten hatten die Perserkönige über ihrem Gefolge (Xenoph. Cyrop. I, 2, 4); 3 × 12 Nomen oder Districte waren es, in die das alte Aegypten zerfiel; 12 war die Zahl der himmlischen Götter (jüngerer Generation) bei den Aegyptern, Griechen, Etruskern, Römern, Germanen. Vgl. auch die 12 Amphictyonen der Griechen, die 12 verbündeten Städte der Etrusker, die 12 Volksältesten (Diar, Drottmar) der Gothen u. s. w. Als Zahl der Ordnung und Harmonie der Welt erscheint die Zwölf sowohl in der indischen Aoum-Tabelle Kastner's, wie bei Laurentius Lydus u. s. w. Vgl. überhaupt Bähr, I, S. 201 ff. —

**) Vgl. bei Hermas außer den angeführten 12 Bergen auch die 12 die Kirche aufbauenden Jungfrauen als Sinnbilder der Haupttugenden und die ihnen entgegengesetzten 12 bösen Weiber als Symbole der Hauptlaster (Simil. 9, 13); sodann die 12 Stufen der Demuth nach Benedict v. Nursia, denen St. Bernhard 12 Grade der Hoffart beifügte; die 12 Früchte des Geistes (nach Gal. 5) bei Thomas, und noch mannichfaltige andere Dodekaden dieser Art in den scholastischen Summis de virtutibus, besonders denen des Wilh. Peraldus und Antoninus v. Florenz; auch die 12 Begleiterinnen der Philosophie in Raymund Lull's Principia; viele, oft höchst willkürlich zu Stande gebrachte Zwölfheiten bei Ruysbroek, Wycliffe (s. Böhringer, II, 3, S. 608; II, 4, 1, S. 597) u. A. Die lutherische Dogmatik zählt z. B. 12 Stufen der beiden Status Christi: 8 des Status exinanitionis und 4 des Status exaltationis. So namentlich Hollaz (s. Schmid, Dgm. S. 296—299).

Macht der die vielfältige, und doch im Grunde dreiheitliche Herrlichkeit Gottes offenbarenden Zwölfzahl huldigen müßen. Sie hat dieß gethan in der bewundernden Anerkennung, begeisterten Verwendung und Verwerthung, und vielfältigen Fruchtbarmachung des von Immanuel Kant gepflanzten herrlichen Lebensbaumes der 12 Kategorieen, dieser Stammbegriffe oder Urformen des menschlichen Denkens, die als tief in das Innerste des Geisteslebens primitiv eingesenkter Spiegel der gesammten Außenwelt uns das Wesen des göttlichen Urbewußtseins selbst nach seinen wesentlichen Grundrichtungen und Urbestimmtheiten in unmittelbarer Weise kundgeben, so daß wir mittelst ihrer, deren wir bei keinem Acte unseres vernünftigen Denkens oder Erkennens entbehren können, die Totalität des Universums im Lichte der absoluten Intelligenz schauen und nach ihren urschöpferischen Conceptionen und Gesetzen ordnen, schätzen und beurtheilen lernen. — Daß sich nun auch uns, bei unserer systematischen naturtheologischen Betrachtung der Erscheinungen des sichtbaren Kosmos, nicht mehr und nicht weniger denn zwölf göttliche Haupteigenschaften als in dem Riesenspiegel der Schöpfung manifestirt ergeben haben, kann für den, der alle diese Momente in gehörige Erwägung zieht, keinen Augenblick länger verwunderlich oder unerklärlich bleiben. Die 12 Grundbestimmtheiten oder Haupteigenschaften des göttlichen Wesens, als vollständig entfaltete und auseinandergelegte Offenbarung seiner dreifaltigen Urbestimmtheit in, an und für die Welt, bilden ja nothwendig das objective Princip und den letzten einheitlichen Erklärungsgrund für die sämmtlichen angeführten Dodekaden, die realen, wie die idealen; die kosmisch-physikalischen, wie die religiös-ethischen; die abbildlichen, bloß präformirenden und präparatorischen des Dodekaphylon und des Dodekapostolats, wie die urbildlichen der 2×12 Aeltesten um Gottes Thron, der 12 Perlenthore und der 12 Edelsteingründe der Stadt Gottes. Und die 144 speciellen Eigenschaften, die wir erhielten, indem wir die 12 Hauptattribute sich wechselseitig kreuzen und in ihrer Vollständigkeit auf einander beziehen ließen, dürfen uns, — mit ihrer tausendfältigen Herrlichkeit, die ihnen, jede für sich genommen, wiederum zukommt, und in Anbetracht des Blickes auf die Tausende von wunderbaren Einzelmomenten der Offenbarung,

welche eine jede von ihnen uns wiederum eröffnet, — sehr wohl an jene geheimnisvolle Zahl der 144000 versiegelten Knechte Gottes erinnern, welche Johannes als idealen Reinertrag der erwählenden, rettenden und beseligenden Arbeit Gottes an seinem Volke Israel um den Stuhl des Lammes her stehen sah und welche als Erstlinge der zum Reiche des ewigen Friedens und der Seligkeit eingehenden persönlichen gottebenbildlichen Weltwesen erscheinen. Jene 144 Hauptmomente der axiomatologischen Naturoffenbarung Gottes weisen, gleicherweise wie diese 144 Chiliaden von Repräsentanten der zu ihrem beseligenden Ziele gelangten göttlichen Gnadenoffenbarung, darauf hin, daß es die vertausendfachte Zwölfzahl ist, welche die Signatur der, nach vollendeter Ausstrahlung ihrer Herrlichkeit an die Welt zu ihrer Ruhe zurückgekehrten offenbarenden Thätigkeit Gottes, oder der göttlichen Seligkeit (§. 57, Anm. 2) bildet*).

---

*) Nur anhangsweise sei hier noch der aus 10×12 (oder 3×40 oder 4×30) entstandenen, schon oben beiläufig erwähnten und als heilige Zahl gedeuteten Zahl 120 gedacht. Ihr heiliger Character, auf den ohne Weiteres schon ihre Entstehung in mehrfacher Weise hindeutet, erhellt auch aus Mosis Lebensalter, das sich auf so viele Jahre belief; aus ihrem Vorkommen bei der salomonischen Tempelweihe (2. Chron. 5, 12: 120 Trompeten blasende Priester; 1. Kön. 8, 63: 120,000 Schafe geschlachtet), auch wohl aus 1. Kön. 10, 10 (die Königin von Saba macht Salomo 120 Centner Goldes zum Geschenke) und kann durch Hinweisung auf die 120,000 Judäer, die in einer Schlacht gegen Pekah fielen (2. Chron. 28, 6), oder auf die 120 Satrapen des Darius (Dan. 6, 2), oder gar auf die 120,000 Fußgänger unter Holofernes (Judith 2, 7; 7, 2) nicht genügend bestritten werden. Wenn schon aus diesen Stellen ersichtlich wird, daß es immer eine überwiegend weltliche Fülle und Herrlichkeit ist, die sich in dieser Zahl ausprägt. — Die Zahl 30, das Viertheil der eben genannten, scheint noch entschiedener, als sie, den Character weltlicher Fülle, und zwar eines mittleren oder geringeren Grades derselben, zu tragen. Betrug doch der Werth eines Sklaven nach 2. Mos. 21, 32 dreißig Silberseckel, und dem entsprechend der Lohn des Verräthers 30 Silberlinge Sach. 11, 12; Matth. 26, 15. Vgl. auch die dreißig Hochzeitsgäste Simsons; die 30 vornehmsten Helden Davids 1. Chron. 11, 11. 15 (s. Bertheau, S. 132 u. s. w.); die 30 Tage Esth. 4, 11; Dan. 6, 7. 12; Judith 15, 14; auch das „Dreißigfältig" als niederster Grad des Fruchtbringens im Glauben Matth. 13, 8. 23, und die 30 Lebens-

Zweites Capitel.

Die göttliche Einheit, nachgewiesen an dem dreifaltigen Wesen der menschlichen Persönlichkeit.

---

§. 120. Der ganze Mensch als Abbild der göttlichen Trinität.

Haben wir in den bisher betrachteten Triaden und Zahlverhältnissen überhaupt meist nur sehr mittelbare, unvollkommene und schattenhafte Abbilder der göttlichen Urtrias erkennen müßen: so wird sich uns ein möglichst adäquates, lebendiges und unmittelbares Spiegelbild derselben erst jetzt darstellen, wo wir uns an die nähere naturtheologische Betrachtung desjenigen Wesens begeben, das, als zugleich übernatürliches und vermittelnd zwischen Natur- und Geisterwelt, ja zwischen Creatur und Schöpfer hineingestelltes, die nächste Verwandtschaft mit dem Letzteren erwarten läßt und in der Schrift ausdrücklich als Bild und Gleichnis Gottes κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird. Und zwar ist es der ganze Mensch, nach allen wesentlichen Seiten oder Factoren seiner Persönlichkeit, welchen uns die Schrift als Ebenbild Gottes kennen lehrt. Denn vergleicht man nur 1. Mos. 1, 27 mit Cap. 2, 7, so ergibt sich auf das Deutlichste, daß nicht etwa bloß der dem Erdenkloße eingehauchte göttliche Lebensodem, oder das Product dieser Einhauchung: die Seele, sondern daß auch jener Erdenkloß selber, aus dem der Mensch „gemacht" worden und der zur Entstehung der „lebendigen Seele" ganz wesentlich mitbeiträgt, ja mit zu ihr gehört, das Bild Gottes ausmacht. — Und wie sollte auch der Factor des menschlichen Wesens von seiner Gottbildlichkeit ausgeschloßen sein, aus welchem Gott, alsbald nach der Schöpfung des ersten Menschen, den Stoff zu seinem anderen Ich, seiner gleich-

---

jahre, die Jesus beim Beginn seines öffentlichen messianischen Wirkens ungefähr erreicht hatte.

heitlichen Lebensgenoßin nahm (1. Mos. 2, 21. 22); mit welchem angethan Sein ewiger Sohn zur Erlösung des Menschengeschlechts auf Erden erschien; in welchem Er nicht bloß litt, sondern auch auferstand und verklärt gen Himmel fuhr, als Erstling und Bürge einer auch unserer wartenden wahrhaftigen Auferstehung und Leibesverklärung (Röm. 8, 23; Phil. 3, 21)! Nein — der ganze Mensch, nach Geist, Seele und Leib, soll, nach Paulus (1. Theß. 5, 23), unsträflich behalten werden auf die herrliche Zukunft Christi; so wird denn auch der Leib dem Menschen wesentlich sein und mit zu seiner, für den Verklärungszustand des ewigen Lebens bestimmten Wesenheit oder Persönlichkeit gehören. Und der ganze Leib wird es sein, dem diese Würde eines wesentlichen Factors der Menschennatur zukommt, so gewiß als wir nach Luc. 24, 39 (wo der auferstandene Heiland, der in allen Stücken als unser Erstling aus den Todten und Heerführer auf der Bahn des Lebens zu betrachten ist, die Jünger auf sein Fleisch und Bein, das er auch jetzt habe, hinweist) selbst für unsre materiellsten Leibesbestandtheile, selbst für unsere Gebeine, diese holz- und steinartigsten Substanzen unserer somatischen Natur, eine dereinstige Auferweckung zu verklärtem Dasein hoffen dürfen. Vgl. Ezech. 37 und 1. Cor. 15, 35—54, welche Stelle der hier ausgesprochenen Erwartung einer Auferstehung des Fleisches im eigentlichen Sinne, oder einer Auferstehung von Fleisch und Bein — als unentbehrlichen Erforderniſsen zur gottbildlichen Holoklerie des Menschen — so wenig widerspricht, daß sie ihr vielmehr nur zum Commentar dient, indem sie klar zeigt, worin der Unterschied des jetzigen vergänglichen und des einstigen herrlichen und geistlichen Leibes bestehe: in einer Ueberkleidung nämlich des Verweslichen durch das Unverwesliche, V. 54, nicht etwa in irgend welcher Vernichtung des ersteren, sei es ganz, sei es nach irgend einer der ihm wesentlich zukommenden Substanzen*). — Haben wir sonach in der un-

*) Unter dem „Fleisch und Blut“, welche nach V. 50 das Reich Gottes nicht sollen ererben können, wird daher Paulus nicht Fleisch und Blut, diese Grundsubstanzen und Bildungsprincipien des Menschenleibes, an sich, sondern nur das dermalige, sündig verderbte und darum der φθορά verfallene Fleisch und Blut meinen können. Höchstens von der κοιλία wird er ein wirkliches, auch substantielles Vernichtetwerden be-

getheilten und unverkümmerten Totalität der menschlichen Persönlichkeit das göttliche Ebenbild zu erblicken, und nicht etwa bloß in ihrer inneren Wesensseite, deren Unsichtbarkeit, dem ersten Anscheine nach, vorzugsweise sie als Abbild des unsichtbaren Gottes zu betrachten verleiten könnte; oder auch bloß in der, durch ihre natürliche Gestalt, Kraft und Schönheit als vollendende und beherrschende Spitze der sichtbaren Naturwelt gekennzeichneten Leiblichkeit, — so entsteht nun die Frage, wie die einzelnen Factoren des Menschen sich zu denjenigen der urbildlichen Trias Gottes verhalten, oder welchen Personen der Gottheit Leib, Seele und Geist im Einzelnen entsprechen? Mit der Beantwortung dieser Frage werden wir uns im Folgenden zunächst zu beschäftigen haben.

Anmerkung. — Schon sehr frühzeitig ist in der Kirche die Neigung hervorgetreten, die menschliche Leiblichkeit von der Gottbildlichkeit auszuschließen und diese entweder ausschließlich, oder doch ihrem unmittelbaren Bestande und ihrer wesentlichen Haupterscheinung nach, nur im geistigen Wesen des Menschen zu suchen. Während noch Irenäus und Tertullian, diese ächten Realisten und Verfechter des Oetinger'schen Satzes von der Leiblichkeit als dem Ende der Wege Gottes lange vor Oetinger, nach einer damals üblichen Unterscheidung zwischen Bild (εἰκών) und Aehnlichkeit (ὁμοίωσις), das Bild Gottes im menschlichen Leibe, die Aehnlichkeit aber in der Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit erblickten (ähnlich auch Justin, de resurr. §. 7, verglichen mit Apol. I, 28; II, 14): setzen die Alexandriner Clemens und Origenes Beides, Bild und Aehnlichkeit, nur in unsichtbare Vorzüge des menschlichen Wesens und zwar ersteres in die von Gott erhaltenen geistigen Anlagen, letztere in die durch sittliche Thätigkeit und Gebrauch jener Anlagen zu erlangende Vollkommenheit. — Auch Augustin, obwohl keineswegs grundsätzlicher Naturverächter oder völliger Spiritualist, vielmehr geneigt, auch überall in der nicht geistigen Creaturwelt Spuren und Abbilder der Trinität anzuerkennen, weist doch die trinitarische Gottbildlichkeit des Menschen ziemlich ausschließlich dessen geistiger Wesensseite zu. „Ubi imago Dei?" fragt er im 23. Tract. über das Evangelium Johannes und antwortet darauf: „in mente, in intellectu, in voluntate — in ipsa mente factus est homo

---

hauptet haben, nach 1. Cor. 6, 13. Damit könnte aber dann auch nur ein ganz unwesentlicher Bestandtheil des menschlichen Leibes, der nur für dieses Erdenleben von Bedeutung wäre, gemeint sein. Für die Leiblichkeit als Substanz muß Paulus eine einstige Verklärungs- und Verewigungsmöglichkeit angenommen haben. Dafür läßt sich wohl auch die, schwerlich unächte und schwerlich rein bildlich zu faßende Stelle Eph. 5, 30 anführen. —

ad imaginem Dei; in similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua creatorem agnoscamus". Die anthropologischen Analogieen der göttlichen Trias, die er geltend macht, gehören daher fast nur dem menschlichen Seelenleben und dessen Thätigkeit an. So die allgemeinste Trias: Sein, Verstand, Wollen (de civ. D. XI, 26: Sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus), welche nach lb. XI de trin. C. 1—9 zunächst am äußeren sinnlichen Menschen, als körperliches Wahrnehmungsobject, wahrnehmender Verstand und Wahrnehmung selbst, hervortrete; dann am inneren geistigen, als wahrgenommene Sinnenwelt, festhaltendes Gedächtnis und beide vermittelnde Vorstellung. Werde die Vorstellung selbst dann wieder Object für die höhere Geistesthätigkeit, so entstehe die neue Trias: Vorstellung, Vorgestelltes und Begriff; über dieser erhebe sich endlich noch die Trias: denkender Begriff, Gedachtes und Idee (als Einheit des Denkenden und Gedachten), und diese letzte sei das reinste und höchste Abbild der göttlichen Dreieinigkeit im Menschen. — Am gewöhnlichsten macht er die drei Seelenvermögen: Gedächtnis, Verstand, Wille als trinitarisches Abbild in der Menschennatur geltend und diese Trias: memoria, intelligentia, voluntas spielt fortan in der gesammten abendländisch-kirchlichen Literatur des Mittelalters, bei allen Vergleichungen des Menschen mit der Dreieinigkeit Gottes entschieden die Hauptrolle. Die platonisch-philonische Trias der drei niederen Seelenvermögen: der Irascibilität, Rationalität und Concupiscibilität (welche bereits Tertullian, de anim. c. 16 eine trinitas genannt und auch Clemens, Strom. p. 454 D neben „Leib, Seele und Geist" in eine, wenn auch nur ganz mittelbare Analogie zur göttlichen Dreiheit gesetzt hatte) kommt neben jener ersteren nur sehr untergeordneter Weise und nur bei den wenigsten Scholastikern zur Geltung. Tauler unterschied zwar 1) einen auswendigen Menschen (die Leiblichkeit oder „Viehelichkeit") 2) einen vernünftigen (die Seele), welcher in zwiefacher Weise die Trinität abspiegele: in seinen niederen Kräften, ira, ratio und concupiscentia, und seinen höheren, „Gehugnisse" (memoria, imaginatio), Verständnis und freier Wille, und 3) einen gottförmigen Menschen, den Geist oder „Grund"; — läßt indessen nur im letztgenannten die Trinität zu deutlicher Abspiegelung gelangen (vgl. Böhringer, Kirchengesch. in Biogr. II, 3. S. 60—70). Uebrigens hatten auch schon die beiden Gregore die menschliche Trinität ziemlich einseitig auf bloß psychologischem Gebiete, in πνεῦμα, λόγος und νοῦς, oder Seele, Wort und Vernunft, nachzuweisen gesucht (Greg. Nyss. de eo, quid sit ad imag. Dei et sim. p. 26—30). — Luther ist zwar entschiedener Trichotomist auf Grund von 1. Theff. 5, 23 (Werke Bd. 45, S. 220 ff.), wagt es indessen nicht, das Bild Gottes bestimmt und ausdrücklich in die drei Wesensfactoren des Menschen zu setzen, da er, seiner polemischen Haltung gegenüber der pelagianisirenden Scholastik entsprechend, vom Bilde Gottes nur als von einem durch die Sünde verdorbenen und verlorenen handelt (s. zu 1. Mos. 1, 26, im lateinischen und im deutschen Comm.). Von der augustinisch-scholastischen Trinität: memoria, intelligentia, voluntas, dachte er ziemlich geringschätzig. — Dagegen hat J. Böhme den ganzen Menschen, nach Seele, Leib und Geist, und zwar in

völlig richtiger Weise, als Ebenbild des Dreieinigen aufgefaßt, wie wir im Folgenden sehen werden, ohne indessen — bei Theosophen oder Nicht-Theosophen der späteren Zeit — zahlreiche entschiedene Nachfolger zu finden. Die meisten Neueren laßen nur die psychologische Trias: Denken, Fühlen, Wollen als Abbild der Trinität im Menschen gelten und gestehen dem Leibe nur sehr mittelbarer Weise, oder auch gar nicht, eine Zugehörigkeit zum gottbildlichen Wesen des Menschen zu. So namentlich Billroth, Twesten Martensen, Weiße in ihrer Construction der Trinität nach Analogie des geistigen Bewußtseins des Menschen; auch Delitzsch (bibl. Psychol. S. 128: „Der Mensch ist gottesbildlich, Gott aber ist Geist Joh. 4, 24; das nächste und vorzüglichste Subject der menschlichen Gottesbildlichkeit ist also des Menschen Geist", und sodann S. 180, wo, nach ausdrücklicher Verwerfung des Gleichnisses zwischen Geist, Seele, Leib und der Dreieinigkeit, die Behauptung folgt: „Geist, Seele und Leib verhalten sich wie Gott, Doxa und Welt".); Sell (die Gottbildlichkeit des Menschen [Friedberg 1856], S. 52: „Das Gottesbild concentrirt sich im Geiste, als dem tiefsten Grunde seines Lebens und expandirt sich in Seele und Leib zu Wirkungen, welche eine stoffumbildende Macht ausüben" u. s. w.); v. Rudloff (welcher in seiner schon öfter angeführten Schrift die kabbalistische Trias: Geist, Seele und Nephesch in abbildliches Verhältnis zu Vater, Sohn und Geist stellt, unter „Nephesch" aber den unsichtbaren, unendlich feinen Nervenäther der Magnetisirten, als Substrat der einstigen pneumatischen Leiblichkeit des Menschen versteht, die gegenwärtige sichtbare Leiblichkeit aus Fleisch, Blut und Knochen also geradezu von der Gottbildlichkeit ausschließt, um ein problematisches Wesen psychischer Art, ein Sublimat der körperlichen Materie, an ihre Stelle zu setzen) und J. P. Lange (der in der deutschen Zeitschrift ꝛc. Jahrg. 1859, I, S. 32 die v. Rudloff'sche Ansicht zwar verwirft, und Pos. Dogm. S. 299 auch Leib und Seele in die Gottbildlichkeit eingeschloßen wißen will, immerhin aber behauptet: „der Grund für die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen liege im geistigen Wesen"; vgl. §. 34: „Sowie der Mensch in seiner Leiblichkeit das Lebensbild der Erde ist, als Seele das Himmelsbild und das Sensorium des Alls: so ist er ein Bild des Ewigen, das Bild Gottes als Geist" — was fast ganz mit Delitzschens oben angeführter Darstellung stimmt). — Wiewohl wir nun weit davon entfernt sind, in grob anthropomorphistischer Weise (wie sie sich etwa bei den Audianern im 4. Jahrhundert ausgeprägt findet, nach Theodoret, Kirchengeschichte, IV, 9) das göttliche Ebenbild bloß im menschlichen Leibe, oder auch (mit Ephräm, den Socinianern, Arminianern und einem Theil der Rationalisten) bloß in der Herrschaft des Menschen über die niedere Erdennatur zu suchen, so hoffen wir doch im Folgenden die wesentliche und vollständige, nicht bloß bedingte und mittelbare Zugehörigkeit auch der Leiblichkeit zum Gottesbilde aus schriftgemäßer speculativer Naturbetrachtung erweisen zu können. Nicht allein der hohe Werth, den der Naturtheologe überhaupt auf die Leiblichkeit als vollendendes Princip aller menschlichen Seinsweise zu legen genöthigt ist, sondern auch die symbolisch-analogische Methode, an

welche wir durchweg mit unsrer naturtheologischen Speculation gewiesen sind, und die uns bereits in den Ausführungen des ersten Capitels ein Durchzogensein auch des somatischen Factors unsrer Natur, sowie unsrer gesammten höheren, wie niederen Vorstellungswelt, von mannichfaltigen Analogieen der göttlichen Urtrias ergeben hat, weisen mit gebieterischer Nothwendigkeit auf diese Einschließung des ganzen psychisch-somatischen Seins und Lebens in die Sphäre der wesentlichen Momente der imago divina hin. — Uebrigens werden wir in den überwiegend psychologischen und allgemein-anthropologischen Partieen der nachstehenden Darlegung unsere Anschauungen mehr nur einfach thetisch hinstellen können, da eine ausführliche wißenschaftlich-philosophische Begründung derselben die Grenzen unserer eigentlichen Aufgabe nothwendig überschreiten müßte. Wir werden uns indessen möglichst an die allgemein-üblichsten und gangbarsten psychologischen Begriffsbestimmungen und Eintheilungsweisen, wie sie namentlich seit Kant zur Geltung gelangt sind, anzuschließen suchen, und hoffen auf diese Weise jedenfalls die gehörige Klarheit und möglichste Verhütung von Misverständnissen zu erreichen, wenngleich wir keineswegs von vorneherein auf unbedingte Zustimmung aller geneigten Leser zu jedem einzelnen Momente unserer Deduction rechnen zu dürfen meinen. Wir dürfen dieß um so weniger, da wir uns des bloß Versuchsweisen unserer Aufstellungen gerade in dem gegenwärtigen Abschnitte unseres Werkes vorzugsweise klar bewußt sind.

§. 121. Die menschliche Seele als Abbild Gottes des Vaters.

Das eigentlich Personbildende im Menschen ist seine Seele. Sie ist der eigentliche Mensch (daher 1. Mos. 46, 27; Ps. 19, 8; 42, 2; Röm. 2, 9; 13, 1; 2. Cor. 1, 23; 12, 15 und an vielen anderen Schriftstellen die Seele geradezu für den Menschen selbst, sein Ich oder seine Person steht). Sie ist das, was der Mensch, als aus Staub und Gottesgeist gebildetes sinnlich-vernünftiges Wesen, eigentlich ist (נֶפֶשׁ חַיָּה 1. Mos. 2, 7; *ψυχὴ ζῶσα* 1. Cor. 15, 45). Sie ist die Grundlage der menschlichen Wesenheit — nicht die ganze Wesenheit, denn auch Fleisch und Bein, sowie der Geist gehören zu derselben —, der innerste eigentlichste Kern des menschlichen Wesens. Daher das Alte Testament sie das Einzige des Menschen nennt (יְחִידָה Ps. 22, 21; 35, 17), oder seine Ehre (1. Mos. 49, 6; Ps. 7, 6; 16, 9; 57, 9), dasjenige an ihm, was, als sein eigentliches Subject, lobend und preißend (Ps. 103, 1 ff.; Luc. 1, 46) oder sehnend (Ps. 84, 2; Jes. 26, 9) an Gott hingegeben ist. Ja, sie ist nicht bloß die Leuchte des Leibes (Spr. 20, 27; vgl. Hiob 27, 3; 32, 8; Luc. 11, 35),

sondern das eigentlich Lebengebende im ganzen Menschen, bei dessen Ausgehen aus dem Leibe dessen Leben aufhört und der Tod eintritt (1. Kön. 17, 21; Apg. 20, 10; Joh. 10, 11—18; 12, 25). Wie sie denn in gewißer Weise, namentlich vermittelst des Blutes, dessen zellenbildender Kraft selbst die Knochen ihr Dasein verdanken, sogar zur Bildung des Leibes mitwirkt, sich also zu diesem verhält, wie das Producirende zum Producte*). — Ist nun dieses schöpferisch-zeugende Verhalten der Seele zum Leibe als ihrem Gehäuse, Gewand oder Gefäß keineswegs ein absolutes, sondern in jeder Beziehung ein göttlich bedingtes, ein weniger in selbstständiger Bildung, als in mitwirkender Umbildung des von Gott ihr geschenkten Leibesorganismus bestehendes, — so ist die Seele doch immer das Erste und Vornehmste am Menschen; es kommt ihr, wenn auch nicht das zeitliche prius der Entstehung (wie der Präexistentianismus behauptet), so doch der höhere Rang

*) Vgl. Schubert, Geschichte der Seele, S. 433: „Das, was die Seele zum Entstehen, und was die ganze mitwerdende und mitseiende Welt der Sichtbarkeit zur Gestaltung des Leibes wirkt, dieses Beides verhält sich, wie das Licht der Sonne, welches aus blauem Himmel herniederstrahlt, zum Boden, zu dem erquickenden Schatten oder zu den bunten Farben, die die irdische Körperwelt dem Lichte zugesellt. Es würde kein Schatten sich zeigen, keine einzige Farbe würde sichtbar werden, wäre das durchhellende Licht nicht da. Dieses aber, das Licht von der Sonne ausstrahlend, würde spurlos in den unermeßenen Räumen des lichtlosen Aethers vergehen, wenn ihm nicht die dunklen Massen der planetarischen Körper entgegenträten, an welchen sich das Wirken der Sonne erst zum sichtbaren Lichte fixirt". — Sodann S. 434: „Die Seele wirkt bei der Gestaltung des Leibes nicht bloß auf quantitative, sondern auf qualitative Weise" u. s. w. — Vgl. Beck, Seelenlehre §. 3: „Zur Unterhaltung und Ausbildung des ganzen Leibeslebens vereinigt sich im Blute, in welchem beständig Lebensluft entwickelt wird, der Seelenodem zugleich mit den Nahrungssäften, so daß sich durch den Kreißlauf des Bluts der Athmungs- und Nährungsproceß als Ein Proceß durch den ganzen Leib verbreitet, und mit ihm immer erneute Bildungskraft in jedes Organ" u. s. w. — Die Stellen Ps. 119, 73; Jerem. 1, 5; Hiob 10, 8 können übrigens nichts gegen unsere oben ausgesprochene Ansicht von der Seele als relativ personbildendem Factor im Ganzen der menschlichen Trichotomie beweisen, da sie sich auf das Gemachtsein der ganzen Persönlichkeit nach Leib, Seele und Geist durch die Allmachtshand Gottes beziehen, auch 1. Mos. 2, 7.

und die bedeutendere Würde vor dem Leibe und dem Geiste, d. i. ihrem sie versichtbarenden Ausfluße und ihrer sie vollendenden und verklärenden Energie, zu; und es muß deshalb als völlige Umkehrung des wahren Sachverhalts erscheinen, wenn Delitzsch den Geist als das eigentlich Personbildende im Menschen, die Seele aber nur als dessen behufs der Erfüllung und Verklärung des Leibes ausgestrahlte Doxa (lichtglanzartige Emanation, Effulguration, Eradiation) auffaßt, — eine um so bedenklichere Ansicht, da durch sie eine mächtige Kluft zwischen dem unsichtbar-geistigen und dem leiblichen Factor der Menschennatur befestigt und letzterer genau genommen von dem eigentlichen, bleibenden Wesen, jedenfalls von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ausgeschloßen wird*). Die Seele ist die eigentliche Wurzel des menschlichen Daseins und eben darum das allseitig zutreffendste anthropologische Abbild der ersten Person der Gottheit, welche sich gleichfalls wurzelhaft und urschöpferisch bildend und belebend (zeugend und hauchend) zu ihren beiden Wesensgenoßen verhält und den Ursitz aller göttlichen Macht, das Urlicht aller göttlichen Weisheit, den Urquell alles göttlichen Lebens bildet. Erscheint nach des Sohnes eignen, bei den feierlichsten Anläßen gethanen Aussprüchen der Vater als der, welcher größer ist, denn Er (Joh. 14, 28), als der Vollkommene (Matth. 5, 48) und als der Heilige (Joh. 17, 11. 17), womit unsere bereits früher gefundene characteristische Wesensbestimmung des Vaters als der unendlich heiligen Macht übereinstimmt (vgl. die auf Jehova — d. i. doch wohl Gott den Vater, und nicht etwa bereits den Sohn — bezüglichen Stellen 2. Mos. 15, 11; 3. Mos. 11, 44; 19, 2; Jos. 24, 19; Luc. 1, 49

---

*) S. besonders S. 179 ff. der biblischen Psychologie, und gegen Delitzsch, dem unter anderen Göschel, „der Mensch nach Leib, Seele und Geist", gefolgt ist, besonders Lange in der deutschen Zeitschrift a. a. O.; Sell a. a. O. S. 42 ff. und v. Rudloff, Cap. I und II, wo namentlich die S. 24 und 25 zusammengestellten Bibelstellen schon für sich allein hinreichen, im Gegensatze zur fraglichen Hypothese Delitzschens die alleinige Schriftgemäßheit der Wahrheit darzuthun, daß „nicht der Geist, wie Delitzsch meint, sondern die Seele das Ich oder Subject der menschlichen Persönlichkeit, ja recht eigentlich der Mensch, wenn gleich nicht der ganze Mensch ist", wie v. Rudloff S. 26 mit Recht bemerkt.

u. a. m., welche die geeinten Begriffe der Macht und der Heiligkeit von ihm prädiciren)*): so entspricht dem auf Seiten der Seele diejenige Grundbestimmtheit derselben, wonach sie des Menschen theuerste und werthvollste natürliche Mitgift ist, seine Ehre, die er vor allem und mit weit größerer Sorgfalt als den Leib, zu pflegen, zu versorgen, zu schmücken hat; sein innerstes Heiligthum, von wo aus er den ganzen Leib regieren, dem HErrn seine Opfer des Danks und der Anbetung darbringen und so in Verkehr mit dem unendlichen und urbildlich Heiligen treten muß. Der Wesenheit Gottes des Vaters, oder der absoluten Vereinigung der Unendlichkeit, Allgegenwart, Allmacht und Heiligkeit, als constitutiver und characteristischer Urbestimmtheiten des Wesens der ersten persönlichen Lebenscausalität in Gott, haben wir also die Wesenheit der menschlichen Seele, oder den unerschöpflichen unsichtbaren Schatz ihres in unmittelbarer Selbstbegründung, Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung bestehenden Gemüthslebens, dieser centralsten Grundlage des menschlichen Personlebens, parallel zu setzen, und zwar näher so, daß wir die Selbstbegründung des Gemüthes: die Welt der Gefühle, als unsichtbares mikrokosmisches Gegenbild der göttlichen Unendlichkeit; seine Selbstunterscheidung oder Selbstentäußerung, wie sie im Streben erfolgt, als Gegenbild der göttlichen Allgegenwart

*) Nicht bloß die Macht ist das Characteristicum Gottes des Vaters — sonst wäre er kein väterlicher Gott, sondern ein bloßer Feuergott, ein einseitiger El Schaddai —, aber auch nicht bloß die Heiligkeit (wie sie sich vorzugsweise in den Gottesnamen Jehova und Kadosch ausgedrückt findet) — sonst bliebe nichts, was ihn von Gott dem heiligen Geiste unterschiede. Nein, er ist ein solcher allmächtiger Gott, der zugleich fordert, daß man vor ihm wandle und fromm sei (1. Mos. 17, 1), und ein solcher Heiliger in Israel, der zugleich ein HErr der Heerschaaren und ein Gott aller Welt ist (Jes. 54, 5) und im Himmel wohnet — anders als der hl. Geist, der sein heiliges Liebewesen vornehmlich in unseren Herzen bethätigt. — Vgl. übrigens Dorner, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858, III, S. 627 ff., wo der Vater vollkommen richtig für das ethisch Nothwendige, oder das Princip der Heiligkeit in Gott; der Sohn für das ethisch Freie oder das Princip der Bewegung und des Lebens in Gott (Joh. 8, 32; 5, 26), und der Geist für die Einigung von Nothwendigkeit und Freiheit, oder das Princip der Liebe, erklärt ist.

(omnipraesentia operativa); seine Selbstbestimmung an und für sich, wie sie in den Affecten und Leidenschaften geschieht, als relatives Abbild der göttlichen Allmacht; seine Selbstbestimmung in Bezug auf die Gottheit endlich, oder das Gewißen als psychologisches Spiegelbild und als Reflex der göttlichen Heiligkeit auffaßen*). — Wie aber die Person des Vaters an den genannten vier Eigenschaften nur die wesenheitliche Grundlage ihrer Subsistenz und die bezeichnenden Hauptmerkmale ihrer Selbstbethätigung besitzt, sonst aber, als ganzes und volles Gottwesen und zumal als Urgrund der Gottheit überhaupt, an deren sämmtlichen übrigen Eigenschaften auf das Vollkommenste Theil hat, so erschöpft sich auch das Leben der menschlichen Seele keineswegs in den Erscheinungen der Gemüthswelt: diese ist vielmehr nur die organische Grundlage der übrigen Kräfte und Thätigkeiten der unergründlichen innerlichen Fülle des psychischen Lebens. Es laßen sich aber auch diese weiteren Seelenkräfte in der befriedigendsten Weise mit jenen weiteren Attributen des Vaters parallelisiren, zum Erweise dessen, daß die Analogie des primären Factors der menschlichen Persönlichkeit mit der obersten Lebenscausalität in der göttlichen Trias eine durchgängige ist. — Die Wesenheit eines jeden Wesens erschließt sich und gibt sich selbst ihren nothwendigen adäquaten Ausdruck in ihrer Natur oder wesentlichen Organisation. So äußert sich die Wesenheit Gottes des Vaters, als welche wir

*) Die Bezeichnung des Gemüthslebens als wesentlicher Grundbestimmtheit oder Wesenheit der Seele rechtfertigt sich schon durch den gar nicht seltenen Sprachgebrauch, wonach Gemüth geradezu gleichbedeutend mit Seele gebraucht wird: s. z. B. Weigand, Synonymik Nr. 1363. 1711 u. s w. — Gegen die Parallelisirung der Affecte und Leidenschaften mit der göttlichen Macht, also der relativen psychischen Erregtheit und Actuosität mit der göttlichen Schöpferthätigkeit und Energie, wird man so wenig etwas Gegründetes einzuwenden haben, wie gegen die, auch durch Schleiermacher's bekannte und, wennschon zu dürftige und einseitige, doch im Wesentlichen gewiß treffende Definition der göttlichen Heiligkeit begünstigte Beziehung, in welche wir das Gewißen zu dieser Eigenschaft gestellt haben. Aber auch die Vergleichung der Welt der Gefühle (der „ethisirten Empfindungen") und der Strebungen (der „ethisirten Triebe")mit der göttlichen Unendlichkeit und Allgegenwart bietet sicherlich mehr als nur die eine oder die andere Aehnlichkeit als begründende Momente dar.

den Inbegriff der physischen (oder auch metaphysischen) Grundattribute der Gottheit bezeichnen mußten, in der ästhetischen Urbestimmtheit der Gottheit, oder dem Inbegriffe der göttlichen Lichtherrlichkeit, Allwißenheit, Weisheit und Gerechtigkeit, als in ihrer Natur. Dieser Natur Gottes des Vaters entspricht offenbar die menschliche Intelligenz als Natur oder wesentliche Organisation der Seele des Menschen. Und zwar wird im Einzelnen die Phantasie oder die reiche Welt der Anschauungen und Einbildungen der göttlichen Lichtherrlichkeit (Doxa, himmlischen Schöpferweisheit), das Gedächtnis oder die Schatzkammer der geistig angeeigneten Vorstellungen der göttlichen Allwißenheit; der Verstand, als Denkkraft oder Sphäre der Begriffe, Urtheile und Schlüße, der göttlichen Weisheit; die Vernunft endlich, als Vermögen der Ideen oder der auf Abschätzung der Dinge nach Maaßgabe der absoluten göttlichen Urbilder beruhenden, objectiven Zweck- und Werthbestimmungen, der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen. Auch hier vollzieht sich wieder in der ersten dieser vier Seelenkräfte die Selbstbegründung, in der zweiten die Selbstentäußerung, in der dritten die relative oder mittelbare, und in der vierten die absolute oder vermittelte — ja, wenn man will die religiöse — Selbstbestimmung der ganzen Sphäre, welcher sie zugehören*). — Die Wesenheit und die Natur schließen sich zu lebensvoller Einheit zusammen in der Existenz oder Energie (lebendigen — absoluten oder relativen — Selbstsetzung). Dieß geschieht bei Gott dem Vater in der absoluten ethischen Kundgebung seines Wesens als eines ewiglebendigen (Offenb. 21, 6), getreuen, gütigen und barmherzigen, womit er sich auf das Vollkommenste als das bewährt, was er ist: unendlich heilige persönliche Liebesmacht. Die Energie der Menschenseele aber ist die Sphäre des Willens oder

*) Die Cardinaltugend des menschlichen Verstandes ist bekanntlich die Klugheit (das scharfsinnige Unterscheiden und Combiniren) und erst diejenige der Vernunft — die Weisheit (die Gabe des der objectiven und der absoluten, der normal-menschlichen und der göttlichen Vernunft entsprechenden practischen Verhaltens). Anders muß es natürlich bei Gott sein, wo das dem menschlichen Verstand Entsprechende bereits die, — nicht bloß mit Begriffen, Urtheilen und Schlüßen, son-

der psychischen Selbstbestimmung, wie sie sich in der das ewige Leben Gottes abbildenden Freiheit (der beata necessitas boni oder Bestimmungsfähigkeit zum Guten) ihre allgemeine Begründung; in der die göttliche Treue mikrokosmisch abspiegeln sollenden Sphäre der Interessen und Sympathieen ihre relative Selbstunterscheidung; in dem der Güte Gottes entsprechenden Wahl- und Entschließungsvermögen ihre unmittelbare Selbstbestimmung und in der durch die göttliche Gnade zu erzeugenden und nach ihrem Bilde zu gestaltenden Liebe — im Sinne von Röm. 13, 10 — ihre vermittelte Selbstentscheidung und concrete Selbstvollendung ertheilt*). — Wie der Strom der menschlichen Wollungen oder Selbstbestimmungsacte — bei concreter Lebensentwicklung und normalem gottförmigem Verhalten — im Meere der völligen Liebe (zu Gott und den Nächsten) einmünden muß, so erreicht das Gemüthsleben seine gottgemäße Vollendung im Glauben, dessen eigentlichen Sitz und „organische Grundlage" das Gewißen bildet; die Thätigkeit der In-

dern mit der Production von Creaturen, Organismen, ja Geistern spielende Weisheit ist, welche die menschliche Klugheit in demselben unendlichen Maaße überragt, wie die göttliche Gerechtigkeit (deren Thun in der absolut ordnenden und ausgleichenden Zweck- und Werthbestimmung hinsichtlich jener Geschöpfe der Weisheit besteht) über die menschliche Vernunft erhaben ist.

*) Die göttliche Güte oder Liebe (amor universalis) und Barmherzigkeit oder Gnade überragen hiernach die ihnen abbildlich entsprechenden seelisch-menschlichen Verhaltungsweisen des wählenden Entschließens und der aus innerem Herzensdrang (in höherer, gottgeschenkter Freiheit) das Gesetz erfüllenden Liebe in ganz ähnlichem Verhältnisse, wie nach der vorigen Anmerkung die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes das verständige und das vernünftige Selbstbewußtsein des Menschen. Gott ist dem Menschen allezeit und überall einen Schritt voraus — und welch einen ungeheueren Schritt! Vgl. 1. Joh. 4, 10. 19; sodann für unsere Parallelisirung der göttlichen Treue mit der menschlichen Selbstbestimmung, sofern sie sich in ihren Interessen und Sympathieen bewegt (welche letztere bekanntlich ebenso oft in Antipathieen umschlagen können, als die Interessen sich leicht zu Leidenschaften verkehren, oder vielmehr depotenziren): 2. Tim. 2, 13; endlich für die Vergleichung der hier, wie bereits im vorigen Buche, der göttlichen ζωή gleichgesetzten Ewigkeit mit der durch die Erbsünde verlorenen Gabe der menschlichen Freiheit: Joh. 8, 35.

telligenz aber gelangt zu ihrem Gipfelpunkte und ihrer religiösen Verklärung in der Sphäre des christlichen Hoffens, als dem Leben und Weben im Reiche der göttlichen Ideen (Heilsplane und Verheißungen), oder als der normal ausgebildeten Blüthe und Energie der menschlichen Vernunft. (Vgl. schon Prolegg. Cap. III, S. 182)*).

§. 122. Der menschliche Leib als Abbild Gottes des Sohnes.

Die menschliche Persönlichkeit ist Seele und entspricht als solche der ersten göttlichen Person. Sie hat aber auch einen Leib, der doch wiederum mit ihr eins ist und alles mit ihr gemein haben soll, ganz wie Gott der Vater einen Sohn hat, der mit ihm eins ist und in völliger Wesensgemeinschaft und absolut inniger Lebensgemeinschaft mit ihm steht. Die menschliche Leiblichkeit verhält sich fast in allen Stücken, — bedingter und creatürlich beschränkter Weise, versteht sich — zur Seele, wie der Sohn Gottes zum Vater**). Der Vater zeugt den Sohn, und

*) Im Ganzen haben wir also, gewiß auf zwangslosem Wege und ohne willkürliche Umstellungen, erhebliche Weglaßungen oder künstliche Neuerfindungen oder Hinzufügungen, abermals zwölf psychische Hauptvermögen, ja wir dürfen in einem gewißen Sinne wohl sagen zwölf Eigenschaften, entsprechend unseren zwölf Hauptprädicaten der Gottheit gefunden. Die creatürliche Manifestation dieser letzteren vermittelst relativer symbolischer Abspielung setzt sich also auch durch das Gebiet des unsichtbaren psychischen Mikrokosmos hindurch fort und wiederholt sich hier in derselben regelmäßigen Stufenfolge, welche wir sie bereits im Gebiete der sichtbaren Schöpfung einhalten sahen. Uebrigens hat auch Hanne (Vorhöfe, III, S. 131—142) eine Zwölfzahl von Seelenkräften oder psychischen Functionen aufgestellt, wennschon im Einzelnen mehrfach von unsrer Ordnung und Aufzählung abweichend.

**) So hat das Verhältnis von Seele und Leib einerseits und von Vater und Sohn andererseits im Wesentlichen schon gefaßt J. Böhme, wenn er S. 40 der Morgenr. sagt: „Ein Mensch ist nach dem Gleichnis und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht . . . . In deinem Herzen, Adern und Hirn hast du deinen Geist (Böhme meint hier offenbar die Seele; — s. gleich unten), all die Kraft, die sich in deinem Herzen, Adern und Hirn beweget, darin dein Leben steht, die bedeutet Gott den Vater. Aus derselben Kraft empöret sich dein Licht, daß du in derselben siehest, verstehest und weißt, was du thun sollst; denn dasselbe Licht schimmert in deinem ganzen Leibe und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntnis des Lichts, denn

zwar von Ewigkeit her, ohne jemals ohne Sohn existirt zu haben: so ist auch die menschliche Seele nie leiblos vorhanden gewesen, sondern mit dem Leibe geschaffen, aber so, daß sie nicht etwa das Product des Leibes, sondern das von Anfang an zeugend, bildend und producirend auf ihn einwirkende Princip ist. Am Sohne hat der Vater das Princip seiner Verleiblichung und das Organ oder persönliche Instrument, mittelst dessen seine Natur sich weltschöpfe-

---

der Leib hilft allen Gliedern in Erkenntnis des Lichts; das bedeutet Gott den Sohn" u. s. w. Sodann: ... „Aus den Kräften des Herzens, der Adern und des Hirns geht die Kraft aus, die in deinem ganzen Leibe wallet, und aus deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regieren und auch Alles, was außer ihm ist, zu unterscheiden. Und dieß — ist dein Geist und das bedeutet Gott den hl. Geist und der herrschet auch in deinem Geist, bist du anders ein Kind des Lichts und nicht der Finsternis .... Die Kraft in deinem ganzen Gemüth bedeutet Gott den Vater; darnach das Licht in deinem ganzen Gemüthe, das es erleuchtet, das bedeutet Gott den Sohn, und der Geist aus der Kraft und dem Licht ist deine Seele (?— offenbar haben wir hier dieselbe Verkehrung des Sprachgebrauchs, zufolge deren auch schon Paracelsus öfters die Ausdrücke Seele und Geist verwechselte und promiscue gebrauchte, ebenso Val. Weigel; s. Ritter, Gesch. der Philos. IX, S. 532) und bedeutet den hl. Geist, der im ganzen Gott regieret, wie die Seele im Leib". — In dieser, wie wir in unserer näheren Darlegung im Texte hoffen zeigen zu können, allein richtigen und angemessenen Weise haben die menschliche Trias mit der göttlichen parallelisirt auch Schwenkfeld, Zinzendorf, Swedenborg (der freilich falsche, modalistische Consequenzen in Betreff der Trinität daraus zog) und ein Ungenannter in der, Düsselthal 1844 erschienenen Schrift: „Der Mensch nach Leib, Seele und Geist". — Dagegen laßen v. Meyer (Blätt. f. höh. W. VIII, S. 311), v. Rudloff (a. a. O. S. 102), Göschel u. A. nach dem Vorgange der Kabbala dem Vater den Geist, dem Sohne die Seele und dem hl. Geiste den Leib des Menschen entsprechen; so auch Pastor Harms im Hermannsburger Missionsblatte J. 1855, S. 48. — Ganz anders wiederum Delitzsch, welcher, wie oben gezeigt, den Geist Gotte überhaupt, die Seele der göttlichen Doxa, den Leib aber gar nichts Göttlichem, sondern der Schöpfung, parallelisirt. — Der Grundirrthum beider Ansichten besteht in der Verkennung der Priorität und urwesentlichen Stellung der Seele einerseits und der gleicherweise intellectuellen wie leiblichen Natur des Sohnes, als Princips der Weisheit (nicht etwa der Liebe), andererseits.

risch und weltregierend bethätigt: so hat die Seele am Leibe das Princip ihrer sinnlichen Entäußerung und plastischen Versichtbarung, das Mittel, durch welches ihre Natur ihren Selbstbewußtseinsproceß, ihre Existenz aber ihre freie Selbstbestimmung vollzieht. Der Sohn hat von Ewigkeit her eine Richtung auf die Fleischwerdung hin, und wenn auch nicht ein wirkliches verklärtes Fleisch, das er etwa vom Himmel mit auf die Erde gebracht hätte (wie Apollinaris, die aphthartodoketischen Monophysiten, wenigstens theilweise, auch Valentin Weigel, die Bourignon, Peter Poiret, Petersen und andere Mystiker wollten), so doch ein höheres urbildliches Analogon von Fleisch und Bein: jene göttliche μορφή (Phil. 2, 6; vgl. Eph. 5, 30), die er einst mit unserer armseligen Knechtsgestalt überkleidete (Phil. 2, 7; 2. Cor. 8, 9); jene Lichtgestalt (תְּמוּנָה 4. Mos. 12, 8; Ps. 17, 15), die bereits im Alten Bunde das Substrat aller Theophanieen bildete; jene königliche Gestalt des urbildlichen Menschensohnes (Ezech. 1, 26; Dan. 7, 13; Joh. 3, 13) und des eingeborenen Gottessohnes (Joh. 1, 18; 6, 32. 33; 10, 36; 17, 5), in welcher er als persönliche Weisheit von Ewigkeit her im Schooße des Vaters ruhte, seinen urschöpferischen Worten lauschend und sie in schöpferisch fortzeugendem Spiele plastisch gestaltend (Spr. 8, 30; Joh. 5, 19. 20; Matth. 11, 27). Beides fällt im Sohne vollkommen in eins zusammen: die urbildliche Leiblichkeit und die absolute Intelligenz, diese beiden Momente, die beim Menschen, wegen der in Folge der Sünde eingetretenen totalen Zerrüttung seines Wesens, durch eine so mächtige Kluft geschieden sind, daß die menschliche Intelligenz nicht nur in tausend Fällen von der sie zu fördern und zu tragen berufenen Leiblichkeit verlaßen, o h n e Mitwirkung und Dienstleistung körperlicher Organe ihre Reisen durchs Universum machen muß, sondern der Leib noch obendrein auf die freie und bewußte Seelenthätigkeit drückt, sie in den Staub herniederzieht und nur in höchst partieller und unvollkommener Weise jener Durchleuchtung, Erhebung und Vergeistigung theilhaftig wird, die ihm dem Plane des Schöpfers gemäß von Seiten der Seele widerfahren sollte*). Er-

*) Vgl. Schubert, Symbolik des Traums, S. 219: „Gerade jener merkwürdige Theil unseres Wesens, welcher jetzt selbstthätig in dem Geschäft materieller Bildung befangen und der Sitz des Egoismus

lösung aus diesem bereits im Gange begriffenen, dem natürlichen Verlaufe der Dinge zufolge wachsenden Zustande des Verfalls und der Auflösung kann dem Menschen nur im innigsten seelisch-leiblichen Lebensanschluße an die göttliche Persönlichkeit werden, welche jene totale Einheitlichkeit und wechselseitige Durchdringung (Perichoresis) von Leiblichkeit und Intelligenz in primitiver Kraftfülle und ungetrübtester Reinheit nicht nur besitzt, sondern es auch „nicht für einen Raub gehalten hat", in dieser gottgleichen Gestalt zu leben, sich vielmehr geäußert und dem Menschengeschlecht jene urbildliche leibesverklärende menschliche Seinsweise in menschlicher Form nahe gebracht, zu sehen, ja zu schmecken gegeben hat. Erst durch diese offenbarende und erlösende Erscheinung des urbildlichen Himmelsmenschen (1. Cor. 15, 47) in unsrer Mitte ist es uns auch möglich geworden, jenes absolute Muster für unsre Leibesverklärung und Bewußtseinsverleiblichung genauer ins Auge zu faßen und nach seiner Wesenheit, Natur und Existenz, behufs allseitiger Vergleichung mit unserer dermaligen knechtsgestaltigen und dem Tode verfallenen Leiblichkeit, des Näheren zu ergründen und zu beschreiben. Versuchen wir dieß jetzt vermittelst beständiger Rückschlüße von der zeitlichen Erscheinungsform und Wirkungsweise des historischen Christus auf dessen vorzeitliche Wesensbestimmt-

---

unsrer Natur ist, sollte ursprünglich gerade umgekehrt das für den höheren Einfluß empfängliche, diesen leitende Organ sein". Und in Betreff der einstigen Wiederaufhebung dieses Knechtszustandes der Leiblichkeit und ihrer vollkommneren Durchdringung und Verklärung durch Seele und Geist sagt ders., Gesch. der Seele, S. 712: „So wird auch einst der Mensch, dessen Wesen hienieden scheinbar in drei verschiedene Mächte getheilt war, nur Einer sein: der Leib, in Kraft der Ewigkeit, wird die Natur des Geistes anziehen, sowie der Geist die Kräfte des himmlischen Leibes" u. s. w. — Vgl. J. P. Lange, Pos. Dgm. S. 338: „Ebenso wie das Wort von Haus aus darnach strebt, Fleisch zu werden, strebt das Fleisch darnach, sich zu verklären im Worte". — Von den Kirchenvätern war es bekanntlich vorzugsweise Origenes, der den einstigen Auferstehungsleib des Menschen sich als etwas durch und durch Intellectuelles dachte. S. Frgm. de resurr. bei Hieron. Ep. 38 ad Pammach.: „In illo corpore spirituali toti videbimus, toti audiemus, toti operabimur, toti ambulabimus". — Aehnlich Makarius Hom. V §. 8: „Ὃ γὰρ νῦν ἐναπεθησαύρισεν ἔνδον ἡ ψυχή, τότε ἀποκαλυφθήσεται καὶ φανήσεται ἔξωθεν τοῦ σώματος".

heiten*), so ergibt sich uns im Wesentlichen die folgende specialisirte Parallele zwischen dem Gottessohne als Princip der Verleiblichung in der göttlichen Trias und den Hauptfactoren der menschlichen Leiblichkeit als seines irdischen Abbildes:

Die Wesenheit des Sohnes muß offenbar mit der Natur des Vaters, wenn auch nicht ohne Weiteres identisch sein**), so doch alle Merkmale und constitutiven Momente mit ihr gemein haben. Was bei der ersten Person der Gottheit das Zweite ist, das muß nothwendig bei der Zweiten in gewißer Weise das Erste sein. Die Fülle göttlichen Lebens, die im Vater urständig und principmäßig wohnt, muß im Sohne „leibhaftig" wohnen (Col. 2, 9; vgl. Joh. 5, 26), d. h. so, daß sie hier plastisch gestaltet und organisch entfaltet (in ihrer „Faßlichkeit", wie J. F. v. Meyer treffend sagt) auftritt. Die vier Hauptseiten der Wesenheit des Vaters werden also nicht ohne Weiteres und unverändert auch die Wesenheit des Sohnes bilden, sondern so, daß sie in ihm zur Potenz der vier entsprechenden Hauptseiten der Natur des Vaters gesteigert und gleichsam verkörpert erscheinen. Die Unendlichkeit erscheint in seiner Wesenheit als unendliches lichtschöpferisches Urlicht, als vollkommener Ausstrahl der göttlichen Licht-

*) Für die Berechtigung, ja Nöthigung zu einem derartigen Verfahren vgl. Lange a. a. O. S. 210: „Wenn Christus nach seiner Auferstehung ewig der Gottmensch bleibt, so muß er nach dem ideal-realen Grunde seines Daseins in der göttlichen Bestimmung ewig schon der Gottmensch gewesen sein. Der historische Christus spricht zum Vater Joh. 17, 5" u. s. w. Und schon S. 209: „Die nachzeitliche ewige Herrlichkeit der menschlichen Natur Christi beweist die ewige Idealität derselben und weist somit auf ihr ewig ideales Dasein in Gott, in seiner vorzeitlichen Ewigkeit zurück". Sodann S. 216: „Die (königliche, dynamisch allumfaßende) Beziehung zu den menschlichen Individualitäten muß dem Gottmenschen von jeher eigen sein" u. s. f. — Man denke auch an die „Ausgänge von Anfang und von Ewigkeit her", welche Micha dem Messias weissagend beilegte (Mich. 5, 1).

**) Nur ein Modalist wird den Sohn, oder seine Wesenheit, den Logos, ohne Weiteres mit der göttlichen Natur identificiren können. So namentlich Rothe (Theol. Ethik, §. 26), welcher die drei Modos: Wesen, Natur und Persönlichkeit zur Grundlage seiner Trinitätslehre macht; ähnlich auch schon Oetinger und theilweise J. F. v. Meyer (der Spiegel der Vollkommenheit, in Blätt. u. s. w. Bd. I, S. 51 der kürzeren Auswahl), sowie Weiße (Phil. Dogm. §. 448—450).

herrlichkeit (Joh. 1, 4. 14; Hebr. 1, 3); die Allgegenwart tritt hier auf zusammengefaßt mit der Allwißenheit als geistige Urkraft des Logos, womit er von Anfang an alles schuf, trug und erleuchtete (ebendas. und Joh. 8, 56; 1. Petr. 1, 11 ff.); die Allmacht erscheint hier verklärt zur alles bildenden, ordnenden und regierenden Urweisheit, wie sie sich auf das Vollkommenste in ihrem erlösenden Herabsteigen auf die Erde, um Fleisch zu werden (Joh. 1, 14; 14, 6; 1. Cor. 1, 30; Röm. 16, 27; Col. 2, 3 u. s. w.) offenbart hat; die Heiligkeit endlich zeigt sich hier fortgebildet zur kritischen Gerechtigkeit des alldurchdringenden, herzergründenden Logos, der da ist „ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens" und dem der Vater „alles Gericht zu halten übergeben hat als dem Menschensohne" (Hebr. 4, 12; Joh. 5, 27; Offenb. 19, 11). Eine entsprechende Verkörperung — hier aber zugleich materielle Vergröberung — der wesenheitlichen Urbestimmtheiten treffen wir nun auch beim anthropologischen endlichen Abbilde der unendlichen Wesenheit des Sohnes. Denn der Menschenleib besteht seiner Wesenheit nach aus den die Totalität seiner substantiellen Bestandtheile und seiner Gestaltung constituirenden Factoren des Nervensystems, des Knochenbaues, des umschließenden Muskelsystems und des himmelwärtigen Wuchses. Von diesen fanden wir aber bereits im vorigen Buche, Cap. 10, die Nerven und das Hirn entsprechend der göttlichen Unendlichkeit; die bewegliche Gliederung des Knochen- und Muskelsystems entsprechend der Allgegenwart; seine Stärke analog der Allmacht und seine edle aufwärts gerichtete Gestalt analog der Heiligkeit. Wir werden nun, entsprechend den aus der gegenwärtigen, auf den Sohn Gottes, als das specielle Urbild der menschlichen Leiblichkeit, gerichteten Betrachtung zu gewinnenden näherbestimmenden Momenten, uns genauer so ausdrücken müßen: das Hirn- und Nervenleben bildet den Logos als das absolute Licht der Welt, der wunderbare Bau des Knochengerüsts nach der Energie seiner beweglichen Gliedmaaßen dieses Licht in seiner allerleuchtenden schöpferischen Function, die Stärke und Festigkeit des Ganzen den Logos als weisen Allregierer, die aufrechte Stellung endlich denselben als königlichen Weltrichter ab. Wie denn in dem mittelst realer Idiomencommunication

auf das Innigste mit der Menschennatur geeinigten historischen Gottmenschen factisch und ohne Zweifel das Nervensystem den gemeinschaftlichen inneren Heerd sowohl für sein irdisches, wie für sein absolut überirdisches erkennend-bildendes Bewußtsein; der Gliederbau das Organ für sein körperliches und überkörperliches dynamisches Kraftwirken (man denke an sein Wandeln auf dem Meere; an sein Erscheinen und Verschwinden in den 40 Tagen u. s. w); die Leibesstärke und -bildkraft das Medium für sein menschliches, wie für sein übermenschliches Bilden und Beleben (z. B. bei Heilungswundern, Todtenerweckungen; bei der Verklärung auf dem Berge, den Speisungswundern und der fortwährenden Speisung von Millionen seiner Bekenner auf der ganzen Erde mittelst seines zu göttlicher Allgegenwart verklärten Leibes u. s. w.); die himmlische Hoheit der Leibesgestalt endlich das Substrat und die symbolische Grundform seines diesseitigen wie jenseitigen Auftretens in richterlicher Function gebildet hat (man denke an Scenen, wie Joh. 2, 15 ff.; 18, 6; 20, 16. 28 u. s. w.).

Was sodann die Natur des Sohnes betrifft, so wird dieselbe in der logisch-ästhetischen Wesensseite der Gottheit bestehen, wie sich dieselbe in unmittelbarer Verkörperung ihrer selbst und sonach in gesteigerter Lichtstärke, Deutlichkeit und sinnlicher Vernehmlichkeit äußert: also so recht in der Natur der göttlichen Natur und in der Intellectualität der göttlichen Intelligenz. Es ist nicht die göttliche Doxa an sich, oder nach ihrem jenseitigen, von dieser Erdenwelt abgekehrten Glanze, die der den Vater verklärende Sohn (Joh. 17, 4) hienieden und überhaupt offenbart; nicht jenes Licht ist es, „da Niemand zukommen kann" (1. Tim. 6, 16): sondern die in menschlicher Gestalt uns nahe gebrachte, gemilderte und doch nur um so heller und deutlicher scheinende „Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes, voller Gnade und Wahrheit, das Licht der Welt" (Joh. 1, 14; 8, 12 u. s. w.). Und nicht die göttliche Allwißenheit an sich und nach ihrer ganzen unergründlichen, aber in diesem Umfange auch für uns unnützen Fülle und Tiefe ist es, die er uns erschloßen hat: sondern so viel, als uns Noth thut zu unsrer Seelen Heil, hat er uns zu hören gegeben, und das Wort des Lebens hat er sich vom Vater mittheilen laßen, es uns zu lehren, und nicht mehr (Joh. 6, 69; 7,

16; Marc. 13, 32; Apg. 1, 7 u. s. w.). Wiederum ist es nicht die göttliche Weisheit an sich oder in himmlisch-väterlicher Gestalt, die aus seinem holdseligen Munde redete und sich in seinen Thaten und Leiden welterlösender Liebe bezeugte: sondern die irdisch gewordene himmlische Weisheit war es, die seinem ganzen prophetischen Zeugnisse zu Grunde lag, die ihn zur Darbringung seines eigenen Leibes als hohenpriesterlichen Sühnopfers von ewig erlösender Wirkung und zur Mittheilung dieses in den Tod dahingegebenen Leibes als des wahren Lebensbrotes an alle die Seinen trieb. Damit bethätigte er denn zugleich auf das Vollkommenste die göttliche Gerechtigkeit (1. Cor. 1, 30), aber wiederum nicht als jenseitige, abstracte, sondern als concret versichtbarte, gleichsam handgreiflich gewordene und vermittelst des Glaubens Allen zugänglich gemachte Gerechtigkeit (Röm. 3, 21—26). — Aehnlich verhält sich aber auch die Natur, d. i. die ästhetische Sinnenorganisation der menschlichen Leiblichkeit zur Natur der Seele oder der Intelligenz einerseits, und zu der ihr urbildlich entsprechenden Natur oder logischen Wesensseite des Sohnes andererseits. Das Gesicht (sammt dem es wesentlich unterstützenden oder auch ersetzenden Tastsinne) ist einerseits das der Phantasie zumeist entsprechende und dienende körperliche Hauptorgan, während wir es andererseits schon früher als vorzugsweise die göttliche Lichtherrlichkeit symbolisirende mikrokosmische Kraft und Erscheinung kennen gelernt haben. So steht das Gehör in überwiegender abbildlicher Beziehung zum Gedächtnisse einerseits und zur Allwißenheit andrerseits; der Geschmackssinn und das so nahe mit ihm zusammenhängende Sprachvermögen zu dem prüfenden und unterscheidenden Verstande einerseits, und zu der urbildlichen Weisheit andrerseits; der den Geschmack unmittelbar concomitirende Geruchssinn endlich zur weise abschätzenden Vernunft einerseits und zur kritischen Gerechtigkeit des höchsten Richters andererseits. Es ist aber speciell die Sohnesherrlichkeit, welcher das menschliche Auge; die Allwißenheit in der Person des Sohnes, welcher das Ohr; die Weisheit in sohnschaftlicher Dispensation, welcher der Mund; und die Gerechtigkeit in Gestalt des zum Sühnopfer gewordenen Sohnes, welcher das Geruchsorgan des Menschen abbildlich entspricht und auf deren Aneignung diese

vier Sinne des menschlichen Leibes angewiesen sind, um so zunächst den ihnen entsprechenden Vermögen der intelligenten Natur der Seele, weiterhin aber auch den übrigen Momenten des seelischen und leiblichen Lebens das Heilswerk des Sohnes nahe zu bringen, zu assimiliren und zu übermitteln (vgl. 1. Joh. 1, 1; Joh. 6, 51 ff.; Luc. 21, 15; Eph. 5, 2; 2. Cor. 2, 15). Und eben damit wird auch in einzig wirksamer und fruchtbarer Weise der Grund gelegt zur logisch-ästhetischen Verklärung unseres, so tief in unlogische Materialität versunkenen Leibes, der doch Gotte als ein „vernünftiges Opfer" dargebracht und als reiner Tempel seines Geistes Ihm dargestellt werden soll (Röm. 12, 2; 1. Cor. 6, 19; vgl. 1. Petr. 2, 2).

Der fort und fort lebendig sich bezeugenden Existenz oder Energie des Sohnes, als der vermittelnden Zusammenfaßung seiner Wesenheit und seiner Natur, liegen zwar wieder die nämlichen Eigenschaften urbildlich ethischer Art zu Grunde, wie der Existenz des Vaters, aber ebenfalls wieder in plastischer Gestaltung und mit der durchgängigen und immerwährenden Tendenz nach Verleiblichung und sinnlicher Wahrgebung zum Heile der Menschen. So wird die Ewigkeit des Eingeborenen zu jener Matth. 28, 20; 24, 35; Hebr. 7, 16. 28 ff. beschriebenen; die Wahrhaftigkeit zu jener Eigenschaft, wonach er der „treue Zeuge" (Offb. 1, 5; vgl. 1. Macc. 14, 41), der „Amen" und der „Wahrhaftige" heißt (Offb. 3, 14; 19, 11; 1. Joh. 5, 20); die Güte zur suchenden und bewahrenden Sünderliebe des guten Hirten (Matth. 18, 12 ff.; Joh. 10, 1 ff.); die Gnade zum Mitleid des barmherzigen Hohenpriesters, der uns allezeit vertritt (Röm. 8, 34; Heb. 4, 15; 5, 2 ff.). Dem entspricht menschlicherseits die Verleiblichung der Freiheit im Herzen — zugleich der Wohnstätte für den wahrhaft freimachenden Sohn, der in uns Gestalt gewinnen muß (Gal. 4, 6. 19); die Beschaffung eines Organs für die sympathetischen Regungen und Acte des Seelenlebens in der vom Gangliensystem beherrschten Region des edleren Bauchlebens, welche Sitz des Weissagungsvermögens ist und vermittelst des Glaubens Quellort des heil. Geistes selber werden kann (Joh. 7, 38); die symbolische Verkörperung des bewußten Wählens und Entschließens der Seele in den sexualen

Organen und Processen, welche zwar zur Vermittelung leidenschaftlicher und rein fleischlicher Neigung verkehrt, aber auch im Dienste der Gemeinde des HErrn durch Erzeugung eines gottseligen Familienlebens weihend verklärt werden können (1. Tim. 2, 15); endlich die Versinnbildlichung des höchsten Liebelebens der Seele in der Hilfsbedürftigkeit, Schutz- und Erziehungsbedürftigkeit des äußeren Menschen, welche auf die pflegende, rettende, heilende Liebe um Christi willen als reinste und vollste Bethätigung des Gottesdienstes während dieses Lebens im Fleische hinweist (Matth. 25, 35 ff.; Joh. 13, 14; Jac. 1, 27).

§. 123. Der menschliche Geist als Abbild Gottes des heil. Geistes.

Der heil. Geist ist das Princip und doch zugleich die Vollendung der Gottheit; denn er ist das persönliche Product des liebenden Zusammenschlußes von Vater und Sohn, welche beide bereits von Grund ihres Wesens aus Geist sind (Joh. 4, 24; 2. Cor. 3, 17 — vgl. schon §. 115, Anmerkung 2), welchen beiden aber auch bereits das Prädicat der Heiligkeit als ein wesentliches zukommt (Joh. 17, 11; 6, 69; Apg. 3, 14; 4, 27. 30; vgl. Jes. 6, 3; Offb. 4, 8). So ist aber auch der Menschengeist beides in Einem: Princip und Vollendung des menschlichen Wesens. Daß er Ersteres ist, erhellt schon aus der Schöpfungsgeschichte des Menschen 1. Mos. 2, 7, wo der göttlich gehauchte Ruach sogar vor der das eigentliche Ich des Menschen bildenden Seele genannt ist und, wenn auch nicht zeitlicher Entstehung, so doch göttlicher Abstammung nach, den höheren Rang und Vortritt vor ihr zu behaupten scheint; desgleichen aus den Stellen, in welchen die Seele als Geist, d. i. als die unsichtbare innere Wesensseite des Menschen im Gegensatz zum nicht-geistigen staubgebildeten Leibe, bezeichnet wird, wie Ps. 51, 19; 143, 7; Luc. 10, 21; Joh. 13, 21; Jac. 2, 26; oder wo er als bedingender Grund für das Belebtsein des Leibes erscheint, wie Ps. 146, 4; Luc. 8, 55; 23, 46; Apg. 7, 58; oder wo endlich abgeschiedene Seelen Verstorbener in ihrem körperlosen, noch nicht wieder über-

kleideten Zustande, als „Geister“ bezeichnet sind, wie Luc. 24, 37. 39; 1. Petr. 3, 19; Hebr. 12, 23*). Daß aber der Geist auch das Ziel ist, zu welchem hin der ganze Mensch sich entwickeln und was die Selbstbethätigung der Seele vermittelst des Leibes erstreben soll, ergibt sich, wie schon aus der zuletzt angeführten Stelle Hebr. 12, 23, wo von „Geistern der vollendeten Gerechten“ die Rede ist, so namentlich aus dem Worte des HErrn: „Was vom Geiste geboren ist, das ist Geist“ Joh. 3, 6, und aus der paulinischen Forderung, als im Glauben vollendeter Mensch „nach dem Geiste“ oder „im Geiste“ zu wandeln (Röm. 8, 1; Gal. 5, 25; vgl. Röm. 1, 9; 8, 16 ff.), durch den Geist des Fleisches Geschäfte zu tödten und so beide, Leib und Geist, von aller Befleckung gereinigt zu einem würdigen Tempel des heil. Geistes zu erheben (Röm. 8, 13; 2. Cor. 7, 1; 1. Cor. 6, 20); oder auch auf den Geist zu säen, um von ihm das ewige Leben zu ernten (Gal. 6, 8), — zu welchem aber vor allem ein durchgeisteter, pneumatischer Leib (1. Cor. 15, 44), ein Leib, ähnlich dem verklärten Leibe des HErrn, der da ganz Geist ist (Phil. 3, 20; 2. Cor. 3, 17) gehört. Ja auch der Leib des Menschen muß Geist werden**), und die Seele ingleichen, aber vermittelst des Leibes, so daß letztlich der ganze Mensch nach Christi Vorbild ein *ἄνθρωπος πνευματικός* (1. Cor. 15, 45—49) oder auch nach der Engel Aehnlichkeit ein *ἰσάγγελος* werde (Matth. 22, 30; Luc. 20, 36). So ist also der Mensch an sich und als solcher Seele, während er einen Leib hat und Geist werden soll***), wie denn schon hienieden im unvollendeten Zustande alle höhere Activität und Energie, wodurch der künftige pneumatische Zustand vorgebildet oder auch vorbereitet wird, vom Geiste ausgeht und zur Verstärkung, Veredlung und vollkommneren Ausbildung dieses die Persönlichkeit vollendenden geistigen

*) Vgl. v. Rudloff, S. 29 ff.

**) Vgl. die bereits oben S. 741. 742. citirten Stellen von Schubert, Lange u. s. w.

***) Ganz so faßt das Verhältnis der Factoren der menschlichen Trichotomie zu einander auch Beck, Seelenlehre, S. 32: „Wie der Mensch nicht selber Geist ist, sondern nur hat, Seele aber ist, so ist er doch nur Seele geworden durch das Eingehen des Geistes“. Vgl. schon S.

Princips führt. In ähnlicher, nur in unendlich erhabnerer Weise, ist Gott Vater („der rechte Vater" Eph. 3, 15; „unser Vater im Himmel" Matth. 6, 9), hat einen Sohn (Joh. 5, 20; Matth. 21, 37) und verkläret diesen und damit sich selber im Geiste und zum Geiste (Joh. 7, 39; 16, 14; 17, 4. 5; vgl. 4, 24). Eine Verklärung, die zwar immer noch nicht zu ihrer Vollendung gediehen ist (Hebr. 2, 8), die sich indessen auf grundlegliche und inchoative Weise schon in der Schöpfung, wie in jedem weiteren Fortschritte der vom Gottesgeiste geleiteten und durchwalteten Weltentwicklung bethätigt hat und fort und fort bethätigt. — So ist die Wesenheit oder characteristische Grundbestimmtheit des Geistes, — des göttlichen wie auch des menschlichen — die lebensvoll energische Vollendung der Persönlichkeit (welche letztere sich in der Seele und in der ersten Person der Gottheit begründet, im Leibe aber und in der zweiten göttlichen Person objectivirt und zugleich vermittelt). Im Geiste faßen — dort Vater und Sohn, hier Seele und Leib – sich in lebendiger Einigung und gegenseitiger Durchdringung zusammen, gleichwie alle Energie, Lebendigkeit oder Existenz überhaupt Zusammenschließung von Wesenheit und Natur ist. Haben wir nun im Früheren den Vater als das vorzugsweise wesenheitliche Wesen der Gottheit; den Sohn aber als das vorzugsweise naturheitliche Princip derselben erkannt: so werden wir im Geiste, als der innigen Einheit beider, nichts anderes als das vorzugsweise energische Princip der göttlichen Persönlichkeit, als dasjenige Wesen derselben, in welchem der Schwerpunkt auf der, Natur und Wesenheit einenden, lebendigen Existenz ruht, erblicken dürfen*). Entsprechend ist's beim Menschen, wo die Seele die überwiegend wesenheitliche, der Leib die am meisten natürliche,

---

31; auch Lange, Pos. Dogm. S. 298, wo die Seele als eigentliche Wesensgestalt, der Geist als Wesensgrund und der Leib als Wesenserscheinung des Menschen bezeichnet ist. — Aehnlich auch v. Rudloff, namentlich S. 34, wiewohl der hier gebrauchte Ausdruck: „Die Seele ist das principale, der Geist das accessorium", doch etwas zu kühn, und daher vorsichtiger zu faßen sein dürfte.

*) Die Existenz selber und an sich kann der Geist nicht sein; sonst wäre er ja nur ein Modus des göttlichen Wesens und keine Person.

der Geist aber die gleich wesenheitlich wie natürlich bestimmte, also die seelisch-leibliche und damit zugleich die vorwiegend energische Wesensseite bildet. — Dieß läßt sich aber auch noch näher im Einzelnen darthun:

Die Wesenheit des heil. Geistes muß als Hauptmerkmal die lebendige Einigung der vier Hauptseiten der Wesenheit des Vaters und Sohnes mit den entsprechenden Hauptseiten der Energie beider, oder kürzer: die energisch bestimmte und gestaltete Wesenheit Gottes überhaupt nach ihren vier Hauptseiten an sich tragen. Sie besteht also aus der ewig lebendigen (und zugleich lichtherrlichen) Unendlichkeit; aus der wahrhaftigen (und zugleich allwißenden) Allgegenwart; aus der liebenden (und zugleich weisen) Allmacht und aus der gnadenvollen (und zugleich gerechten) Heiligkeit. Man wird diesen Begriffen wohl die kürzeren und zugleich characteristischeren des absoluten Lebens (ζωη ἀκατάλυτος Hebr. 7, 16), der absoluten Spiritualität oder geistigen Gottesnähe (Apg. 17, 28), der absoluten Liebeskraft (δύναμις ὑψίστου Luc. 1, 35) und der absoluten Gnadenfülle (Joh. 1, 16) gleichsetzen dürfen. Die entsprechenden Momente in der Wesenheit oder dem Kerne des relativen Menschengeistes sind die vier Haupterscheinungsformen menschlicher Personalität überhaupt: das bewußtfreie Leben als Product des Zusammenwirkens von dem durch die Freiheit erschloßenen Gefühlsleben der Seele mit der durch den Blutumlauf regulirten und unterhaltenen Nerventhätigkeit des Leibes; das thätige Assimiliren (Erstreben und Aneignen von Besitz und Genuß) als Product des durch Interessen bestimmten Strebens der Seele in seinem Zusammenwirken mit den durch den Leib genährten und getragenen Gliedern; die denkende sittliche Selbstbestimmung als Product der durch Entschlüße determinirten psychischen Affecte, wie sie sich in veredelnder Ausbildung und gesundem thätigem Verhalten der Leibeskraft äußern; und die religiöse Selbstbestimmung als Product der im Gewißen wurzelnden, durch das Elend und die Hilfsbedürftigkeit des Leibes zum Bewußtsein gelangenden, durch Glaube und Liebe dem Ziele der gottähnlichen Leibesverklärung zustrebenden Gottbedingtheit des Menschen; also kurz: die physische, die juridische, die mo-

ralische und die religiöse Selbstbestimmung des persönlichen Individuums. —

Die Natur des heil. Geistes, oder die Zusammenfaßung der Natur des Vaters und derjenigen des Sohnes in der Energie des absoluten Geisteslebens, wird bestehen in der durch den Sohn verklärten und der Menschheit nahe gebrachten, ja ihr innerlich gemachten Herrlichkeit, Allwißenheit, Weisheit und Gerechtigkeit der Gottheit, wie sie sich auf dieser Stufe göttlicher Selbstbezeugung als Geist der ewigen Weisheit, der wahrhaftigen Einsicht, des liebevollen Raths und des gnadenvollen Gerichts (Jes. 11, 2); oder, was dasselbe ist, als Geist der bildenden, offenbarenden (erleuchtenden), erlösenden und züchtigenden Weisheit (vgl. Eph. 1, 17); oder als Bethätigung seiner berufenden, erleuchtenden, rechtfertigenden und heiligenden Gnade (seines Zeugenamts, Lehramts, Trostamts und Strafamts — vgl. Joh. 16, 7—15) kundgeben. So ist die Natur des Menschengeistes jene Welt der sittlichen Gemeinschaftssphären, in die das persönliche Geistesleben des sich intellectuell ausbildenden und organisirenden Menschengeschlechts sich ausgebreitet hat, und von denen die der Kunst und Industrie der Schöpferkraft der vornehmlich auf den Gebrauch der Augen und Hände gestützten Phantasie ihr Dasein verdankt; diejenige der Schule und Wißenschaft in dem vor allem durch die receptiv beobachtende und einsammelnde Thätigkeit des Ohrs gespeisten und geförderten Gedächtnisse wurzelt; diejenige des Staats und Rechts vor allem durch den Gebrauch des Mundes zu verständiger Rede, zu gemeinschaftsbildender und bewahrender Ueberredungsgabe begründet wird; die der Kirche endlich als Organisation eines in Gebetsopfern, in geistlicher Lehre und Zucht und in sacramentlicher Vereinigung mit der Gottheit bestehenden „vernünftigen Gottesdienstes" erscheint.

Die Energie des heil. Geistes endlich besteht in der absolut thatkräftigen Zusammenschließung der Energie des Vaters mit derjenigen des Sohnes, in der gesteigertsten und concentrirtesten Selbstbethätigung der lebendigen Existenz des dreieinigen Gottes. Der Ewige erscheint auf dieser höchsten Stufe der Gottesoffenbarung als der unmittelbar in die Tiefen der Gottheit einführende

absolute Geist der Erkenntnis, der Contemplation oder des Gottschauens (Jes. 11, 2; vgl. 1. Cor. 2, 11); der Wahrhaftige als der Geist der Herzenskündigung, dem Niemand lügen und dem nur der dem ewigen Tode Verfallene bleibend widerstreben kann (Apg. 1, 24; 5, 3; Matth. 12, 32); der Gütige als Geist der Demuth und der Gottesfurcht, wie er einen Wandel in neuem Gehorsam in den Erlösten schafft (Jes. 11, 2; Röm. 5, 5); der Barmherzige endlich als Geist der Kindschaft und des Gebets, der die Kinder Gottes aufs Beste vertritt mit unaussprechlichem Seufzen (Röm. 8, 14. 26) und sie endlich auch nach der Naturseite ihres Wesens zu vollkommener Kindschaft und Seligkeit verklärt (2. Petr. 1, 4; Röm. 8, 21. 23; 14, 17). Im relativen Geistesleben des Menschen entspricht die aus energischer Selbstthätigkeit der individuellen Persönlichkeit in den angeführten universellen Geistessphären entspringende Geistesthätigkeit nach ihren Hauptstufen: derjenigen der Ideenconception (mit dem Talente als entsprechender Stufe der Begabung); derjenigen des Arbeitens (mit dem practischen Geschick oder der Routine als entsprechendem Grade der geistigen Ausrüstung); derjenigen des Handelns (wo der Heroismus oder die Tugend — ἀρετή — die entsprechende Gabe ist) und derjenigen des Schaffens (der idealen Productivität und energischen Verwirklichung der Ideen, wie sie sich beim Genie findet). Was diese wesentlichen Aeußerungen der Geistesthätigkeit im Gebiete des allgemein-menschlichen Lebens sind, das sind die vornehmlich auf den Charismen der Gnosis und Pistis, der practischen Weisheit und Geisterprüfung, der Diakonie und Gemeindeleitung und der Wunder- und Weissagungsgabe beruhenden Erweisungen der religiös-kirchlichen Geistesthätigkeit (1. Cor. 12, 8—10; vgl. auch Gal. 5, 22: die Früchte des Geistes).

§. 124. Das Einssein der drei Factoren der menschlichen Persönlichkeit als Bild der Wesenseinheit der drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit.

Faßen wir die Resultate der im Bisherigen angestellten Vergleichungen zwischen den einzelnen Seiten und Kräften des mensch-

lichen und des göttlichen Wesens noch einmal zu einem einheitlichen Gesammtbilde zusammen, wie es die am Schluß dieses Buches angehängte Tabelle zu veranschaulichen bestimmt und geeignet ist: so erblicken wir beide, das göttliche und das menschliche Wesen in eine doppelte Dreiheit von Hauptfactoren zerlegt. Die eine ist eine bloß modalistische (aber freilich nicht bloß formelle): die Dreiheit der wesentlichen Modi oder Seins-, resp. Lebensweisen, die einem jeden Wesen der Wirklichkeit überhaupt zukommen, die sich daher auch an Gott vorfinden müßen. Wir haben sie bei ihm, wie beim Menschen, mit den Ausdrücken Wesenheit, Natur und Energie bezeichnen zu müßen geglaubt. Sie sind die wesentlichen allgemeinen Bestimmungen der Gottheit überhaupt und bilden in ihrer unzertrennlichen Zusammengehörigkeit den einheitlichen Lebensgrund, an welchem die drei trinitarischen Personen gleicherweise participiren; die göttliche essentia, in welcher jede der drei Personen subsistirt, um mit der kirchlichen Dogmatik zu reden*). Ihrem urbildlich-realen Inhalte oder, wenn es erlaubt ist so zu sagen, ihrem Stoffe nach fallen sie im Allgemeinen mit den zwölf Haupteigenschaften zusammen, wie wir sie früher als in Gott vorhandene wesentliche Urbilder der Schöpfung gefunden. Die göttliche Wesenheit ist im Allgemeinen die physische — oder (wie wir hier, wo wir es nicht mehr mit analogischen, sondern mit eigentlichen Begriffen zu thun haben, wohl treffender sagen können) die metaphysische Seite des göttlichen Wesens, der Inbegriff der metaphysischen Grundeigenschaften der Unendlichkeit, Allgegenwart u. s. f.; die göttliche Natur ist im Allgemeinen die logische, die göttliche Energie aber die ethische Wesensseite der Gottheit. Oder, wie man sich wohl gleichbedeutend ausdrücken kann: die Wesenheit Gottes ist die absolute Wahrheit (Urposition), seine Natur die absolute Schönheit, seine Energie die absolute Güte. Aber rein und ohne näherer Bestimmung zu bedürfen, finden sich Wesenheit, Natur und Energie, oder Wahrheit, Schönheit und Güte nur bei der ersten Person der Gottheit (die ja in allen Stücken die primitive Erscheinung des göttlichen

*) Essentia und Wesenheit sind uns also nicht dasselbe: die erstere faßen wir als den weiteren Begriff, dem etwa das deutsche „Wesen“ entspräche.

Wesens bildet) in der angegebenen Beschaffenheit vor. Anders modificirt treten sie beim Sohne, wieder anders gestaltet beim hl. Geiste auf, so daß die ganze Wesenheit erst dann erschöpfend bezeichnet ist, wenn man die Wesenheiten des Sohnes und des Geistes zu derjenigen des Vaters rückt; ebenso die ganze Natur erst dann, wenn man die Naturen des Vaters, Sohnes und Geistes zusammenstellt, und die ganze Energie erst dann, wenn man die väterliche, sohnheitliche und geistheitliche Energie vereinigt — wie in der ersten Colonne unserer Tabelle geschehen ist. — Aehnlich verhält es sich mit der Modaldreiheit des menschlichen Wesens, wie aus der gleich daneben befindlichen Colonne ersichtlich. Wesenheit, Natur und Energie, oder, was dasselbe besagt: physische, logische (ästhetisch-organische) und ethische Wesensseite treten auch hier in ihrer Vollständigkeit erst dann hervor, wenn man ihre constitutiven Momente aus den drei Factoren des menschlichen Wesens, die, ein jeder in eigenthümlicher Weise, in ihnen subsistiren, herausliest und so zu je einem Ganzen zusammenrückt. — Diese Art der Zusammenordnung ist aber, wie beim Menschen, so beim göttlichen Wesen, offenbar nur eine abstracte, künstliche, der realen Beschaffenheit der Wesen und ihrer Lebensbethätigung schlecht genug entsprechende. Die Wesenheit, Natur und Energie bilden nur eine ideale — weil rein modale — Trias, das bloße Abbild einer Dreiheit real verschiedener Factoren der beiden in Rede stehenden Wesen*). Erst diese realen Wesensfactoren sind die letzten und höchsten Lebenscausalitäten und bilden den concreten Eintheilungsgrund für das ganze Wesen und dessen Selbstbethätigung. Und zwar besteht die geschloßene, concrete Realität eines jeden dieser Factoren eben darin, daß er die Wesenheit, Natur und Energie des gesammten Wesens (der ganzen Essenz) in einer eigenthümlichen Form und Bestimmtheit in sich vereinigt. Der Vater z. B. vereinigt Wesenheit, Natur

*) Vgl. Augustin, de civ. Dei, XI, 25, wo Vater, Sohn und Geist mit den alten, schon von Plato herrührenden Hauptheilen der Philosophie: Physik, Logik und Ethik, und F. v. Meyer a. a. O., wo sie mit Wahrheit, Schönheit und Güte parallelisirt sind. Beide Vergleichungen sind aber der Art, daß sie eine bloß modalistische Trinität ergeben, wenn dieß auch weder Augustin noch F. v. Meyer beabsichtigten.

und Energie der Gottheit in sich so, daß dieselben bei ihm ihren primitiven, unmittelbaren und unbedingten Character tragen: sie sind in ihm in väterlicher Weise vorhanden, in der Gestalt der ἀγεννησία (innascibilitas) und Paternität, wie die Kirchenlehre sagt. Der Sohn trägt Wesenheit, Natur und Existenz in seiner eigenthümlich sohnesmäßigen Weise in und an sich, so nämlich, daß dieselben verursacht, gesetzt, gezeugt bei ihm erscheinen, daß sie sich verhältnismäßig als Mittel zu den Zwecken eines Anderen, als Organe zum Dienste eines Höheren kundgeben — kurz so, daß sie hier in der Gestalt der generatio oder filiatio passiva, zugleich aber auch in derjenigen der spiratio activa auftreten. Denn was nun den hl. Geist betrifft, so vereinigt dieser Wesenheit, Natur und Energie der Gottheit in einer von den beiden Vorigen verschiedenen, aber durch Beide bedingten und verursachten Gestaltung in sich, in der Gestalt der Spiritualität, der gehauchten und weiterhauchenden Geistigkeit nämlich, oder auch in der Gestalt der processio, des energisch wirkenden, belebenden und erleuchtenden Ausgehens vom Vater und Sohne*). So kommt es, daß das wesenheitliche Moment im Vater, das naturheitliche (organische) im Sohne und das energische im Geiste vorwiegt, oder — was dasselbe — daß bei dem Ersten die Macht, beim Zweiten die Weisheit, beim Dritten die Liebe den Schwerpunkt und das hervorstechendste unterscheidende Merkmal bildet; oder endlich — um mehr allgemeine philosophische Begriffe an die Stelle dieser biblisch-dogmatischen zu rücken — daß wir den Vater zumeist im Lichte der

*) Aber wozu an diese alten, schwerfälligen scholastischen terminos erinnern? Kommt es nicht vielmehr darauf an, diese dürren Formeln einer unlebendigen Schulweisheit „fallen zu laßen", statt sich mit mühsamen Versuchen zu ihrer Wiederbelebung zu befaßen? — So könnte wohl Mancher hier fragen (vgl. Nitzsch, Syst. S. 262): wir glauben indessen einem schon früher (Prolegg. Cap. VI, §. 42) geltendgemachten Grundsatze zufolge, daß es sich hier, wie überall, mehr um organische Weiterentwickelung und lebendige Erfüllung dieser die Grenzen des Wahren richtig absteckenden dogmatischen Begriffe, als um Indifferenzirung oder Beiseitsetzung derselben handelt. Eine wahrhaft concrete und — in Analogie mit der gegenwärtigen exacten Methode in allen Wißenschaften — erschöpfend vollständige und wesentlich genaue Darstellung des göttlichen Wesens wird sicherlich nur auf diesem Wege erreicht werden können.

Urwahrheit, den Sohn in dem der Urschönheit, den Geist in dem der Urgüte erstrahlen sehen*). — Ganz ähnlich verhält es sich mit den drei Factoren der menschlichen Trias. In der Seele sind Wesenheit, Naturbestimmtheit und Energie in der primitiven Weise geeinigt, daß das wesenheitliche Princip hier die Hauptrolle spielt, die Seele als die vorwiegend physisch oder metaphysisch (principiell) bestimmte Wesensseite, als Hauptträgerin der Wahrheit im Menschen erscheint; beim Leibe überwiegt das naturheitliche Princip über dasjenige der Wesenheit und der Energie, also daß derselbe (seiner idealen Bestimmung nach) das ästhetisch-logische Organ der Seele und den Hauptrepräsentanten der Schönheit im menschlichen Wesen bildet; das Characteristische am Geist ist seine vorzugsweise energisch-lebendige Bestimmtheit, zufolge deren er die Sphäre der ethischen Selbstbestimmung des Menschen und der Sitz der Liebe ist. —

Dreiheitlich oder dreifaltig bestimmt erscheint also jeder der drei göttlichen wie der drei menschlichen Wesensfactoren schon für sich; — wie denn auf dieser speciellen Dreifaltigkeit die Möglichkeit der unmittelbaren Vergleichung eines der drei menschlichen Wesenstheile insbesondere mit der ganzen göttlichen Trias, z. B. der bekannten Dreitheilung der Seele nach ihren drei Hauptvermögen: dem Fühlen, Denken und Wollen mit dem Vater, Sohne und Geiste, oder auch derjenigen der drei Hauptsphären der Leiblichkeit: des Kopfs, des Rumpfs und der Glieder (oder auch des Kopfs als

---

*) Vgl. F. v. Meyer a. a. O.; auch die schon früher angeführte Stelle aus Luthers Tischreden, Nr. 517, wonach dem Vater das Wesen, dem Sohne die Form, dem Geiste der Nutzen und Gebrauch der Dinge entspricht. Aehnlich schon Petrus Lombard. Sentt. I, dist. 3, 6: „In illa Trinitate summa origo est omnium rerum et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio", sowie der das Verhältnis mehrseitig bezeichnende Thomas v. Aquin, Summ. theol. I, qu. 39, art. 8, Concl.: „In consideratione Dei, qua Deus absolute secundum suum Esse consideratur, Patri aeternitas, Filio species, usus vero Spiritui Sancto; in consideratione vero Dei, qua unus consideratur, Patri unitas, Filio aequalitas, Spiritui Sancto concordia vel connexio; in consideratione vero Dei secundum rationem causalitatis Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas attribuitur; in consideratione vero Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri a quo, Filio per quem, Spiritui Sancto in quo". — Vgl. auch J. P. Lange, S. 206 (Urgrund, Urgestalt, Ureinheit).

Sitzes der Rationalität, der Brust als Sitzes der Irascibilität und des Bauchs als Sitzes der Concupiscibilität) mit denselben drei göttlichen Personen beruht*). Aber diese besondere Dreifaltigkeit ist doch immer nur das schattenhafte relative Abbild und Produkt der beherrschenden, allumfaßenden Hauptdreiheit und diese besteht bei beiden verglichenen Wesen, Gott und dem Menschen, in nichts anderem, als in der dreifachen oder dreistufigen Selbstsetzung (der principiellen, der organischen und der determinirten, oder der selbstbegründenden, selbstvermittelnden und selbstvollendenden), die das Wesen der Persönlichkeit ausmacht. Denn alle Persönlichkeit hat ihr Wesen und kommt zur Erscheinung darin, daß sie sich selbst begründet, vermittelt (d. h. mittelst Selbstobjectivirung und Selbstsubjectivirung, oder Selbstentäußerung und -Erinnerung nach ihren Grundmomenten unterscheidet und so entwickelt) und vollendet (die Entwickelung mit ihrem Grunde zusammen- und dadurch abschließt)**). Bei dem göttlichen Wesen erfolgen diese Phasen der Selbstsetzung auf schlechthinige Weise: in der unbedingten oder ungezeugten Selbstbegründung des Vaters, in der

*) Nach Analogie der psychologischen Trias: Vernunft, Gemüth, Wille construirt die Trinität Weiße (Phil. Dgm., §. 448 ff.) und zwar so, daß er die Vernunft dem Vater, das Gemüth dem Sohne (vgl. §. 459) u. s. w. entsprechen läßt. Dagegen vergleicht Delitzsch, bibl. Psychol. S. 135 das Denken dem Sohne, das Wollen aber dem Vater und das Empfinden dem Geiste (ob mit Recht?). Die ältere augustinische Parallele zwischen memoria, intelligentia, voluntas und Vater, Sohn und Geist scheint uns, — vorausgesetzt daß man die memoria, wie man wohl auch muß, durch den umfaßenderen Ausdruck Gemüth, oder unmittelbares Selbstbewußtsein (bloßes Bewußtsein) erklärt — die allein berechtigte. So auch die meisten Neueren, namentlich Martensen, Lange u. s. w. — Nur können wir diese psychische Trias für ein bloß mittelbares und abgeleitetes Abbild der Trinität ansehen. Das eigentliche relativ adäquate und unmittelbare Ebenbild der Dreieinigkeit ist die Dreiheit von Seele, Leib und Geist. — Die Vergleichung von Kopf, Brust, Bauch mit Vater, Sohn und Geist, oder von Rationalität, Irascibilität, Concupiscibilität mit denselben in der nämlichen Ordnung würde ungefähr mit jener Weiße'schen Construction stimmen; die schon früher angeführte Tauler'sche von concupiscentia, ratio, ira mit Vater, Sohn und Geist entspricht etwa der Delitzsch'schen.

**) Vgl. schon §. 115.

urbildlichen, väterlich bedingten Selbstvermittelung des Sohnes und in der urlebendigen, von Vater und Sohn bedingten und Beide verklärenden Selbstvollendung des Geistes. So ist Gott die absolute Persönlichkeit nur dadurch, daß er sich in dreifacher Weise als schlechthin freies und bewußtes Wesen bethätigt, also durch Setzung seiner selbst als dreifach verschiedener Person, oder — wie man gewöhnlich sagt — in drei unterschiedlichen, aber wesensgleichen (weil alle drei schlechthin freie und bewußte) Personen. Der absoluten Persönlichkeit ist es also wesentlich, Dreipersönlichkeit zu sein. — Bei der relativen oder creatürlichen Persönlichkeit des Menschen ist dieß freilich anders, sofern man wenigstens nur ihren dermaligen irdisch unvollkommenen Zustand ins Auge faßt. Sie setzt sich zwar ebenfalls durch selbsteigene, freie und bewußte Begründung (in der Seele), Vermittelung (in der Leiblichkeit) und Vollendung (im Geiste), bringt es aber auf der ersten dieser Stufen nicht weiter als bis zum relativ freien Wollen, auf der zweiten nicht weiter als bis zum relativ bewußten Leben, und auf der dritten nicht weiter, als bis zum relativ bewußt-freien Wirken. Sie erweist sich also vor allem darin als durchaus bedingte und beschränkte Persönlichkeit, daß sie sich nicht in dreifacher persönlicher Selbstsetzung zu bethätigen vermag, — denn erst die persönliche Selbstsetzung ist eine vollkommene, harmonisch gerundete und in sich abgeschloßene; — daß also ihre Hauptwesensbestandtheile eben nur neutrale Factoren, keine Personen sind. Dennoch scheinen auch diese Wesensfactoren des Menschen, die jetzt jeder für sich so unvollendet, weil unpersönlich, und so ungleich den andern, weil isolirt und zerrüttet dastehen, ursprünglich zu persönlicher Seinsweise geschaffen zu sein und auch ein wirkliches dereinstiges Personsein, eine Verklärung zu relativer persönlicher Fülle und Integrität zu gewärtigen zu haben. Oder sollte die *ὁλοκληρία*, die der Apostel 1. Theff. 5, 23 als für den großen Act der Weltvollendung dem gläubigen Christen nach seinem Geiste, sammt seiner Seele und seinem Leibe bevorstehend angibt; sollte die dann verheißene totale Restitution des göttlichen Ebenbildes am Menschen (Röm. 8, 23), die Verklärung zur Gottgleichheit im Lichte Gottes (1. Joh. 3, 2; 2. Cor. 3, 18) in etwas anderem bestehen können, als in Erhebung

der Seele zur Stufe der reinsten Freiheit und zum machtvollsten Wollen, die ihr erreichbar und zum Ziele gesteckt sind; in Verklärung des Leibes zum hellsten raum- und zeitüberwindenden Erkennen (Schauen) und zum fruchtbarsten lebengebenden und liebehauchenden Zeugen (Lobsingen); in Erfüllung des Geistes endlich mit der reichsten Weisheit und heiligsten Lebenskraft — also in lauter Momenten der Lebensäußerung, die auch ohne sich *alle* zu vereinigen, schon in der angedeuteten paarweisen Zusammenfaßung die characteristischen Merkmale *persönlichen* Seins, *frei-bewußten* Lebens bilden? Und redet nicht die Schrift, selbst mit Bezug auf den dermaligen gesunkenen Knechtszustand des Menschen, von den drei Grundfactoren seines Wesens bisweilen so, daß man deren nach Grund und göttlicher Bestimmung *persönlichen* Character vorausgesetzt und angedeutet finden kann? Redet nicht Paulus von einem *ἔσω ἄνθρωπος* im Gegensatze zum *ἔξω ἄνθρωπος* (2. Cor. 4, 16; Röm. 7, 22) und zeigt er nicht eben damit die Möglichkeit hypostatischer Auffaßung wenigstens zweier Hauptseiten unseres Wesens: der psychischen (die hier mit der pneumatischen in eine Einheit zusammenbefaßt ist) und der somatischen (der hier die niederen Kräfte des Seelenlebens noch als inhärirend gedacht sind)? Und unterscheidet derselbe anderwärts (Eph. 4, 24; Col. 3, 10) nicht den *neuen* Menschen vom alten, das göttlich geweckte Substrat der einstigen relativen Geistesperson unseres Wesens also von der durch die Sünde verderbten psychisch-sarkischen Natur des Diesseits? Ja läßt nicht Petrus (1. Br. 3, 4) jenen „inneren Menschen", den er als *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* bezeichnet, geradezu als etwas von der anderen unsichtbaren Potenz unseres Wesens, dem Geiste, Unterschiedenes erscheinen, wenn er des *πνεῦμα* (*πνεῦμα πραῢ καὶ ἡσύχιον*) noch besonders neben ihm gedenkt?*) Mag man auch diesen Stellen,

---

*) Vgl. die erwähnte *Tauler*'sche Unterscheidung eines *auswendigen* Menschen als Trägers der „Viehelichkeit", eines *vernünftigen* Menschen als eigentlicher Seele und eines *gottförmigen* Geistesmenschen oder „Grund"; sowie diejenige neuerer Psychologen zwischen „natürlichem Menschen" und „geistigem Menschen"; oder zwischen „psychischen, substantiellen und energischen Naturen" u. s. f. Es steckt so ziemlich in jedem Menschen ein gut Stück, oder fast ein ganzer natür-

weil sie von anderem Gesichtspunkte und Interesse, als vom wißenschaftlich-anthropologischen aus, geschrieben sind und deshalb ein vom unsrigen etwas abweichendes Theilungsprincip in Bezug auf das menschliche Wesen befolgen, die unmittelbar zwingende Beweiskraft absprechen: so viel zeigen sie jedenfalls, daß die Möglichkeit einer Hypostasirung von Seele, Leib und Geist, ja die Tendenz nach derselben etwas den Anschauungen der hl. Schrift und ihrer göttlich inspirirten menschlichen Urheber keineswegs Widerstreitendes ist, daß vielmehr die einstige himmlische Vollendung unseres Wesensganzen, würde sie in der That in einer Erhebung seiner drei Factoren zu relativ persönlichen Potenzen nach dem Urbilde der göttlichen Dreipersönlichkeit zur Erscheinung gelangen, in apostolischen Aussprüchen jener Art ihre indirect andeutenden Belege und Unterpfänder im geschriebenen Gottesworte hätte.

Das aber bleibt beiden Dreiheiten, der göttlichen absoluten Dreipersönlichkeit und der menschlichen relativen dreifaltigen Persönlichkeit, die ich hier nur hypothetischer Weise ebenfalls als Dreipersönlichkeit bezeichnet haben möchte, jedenfalls gemein, daß die Factoren beider zur innigsten Einheit verbunden sind und in einem Verhältnisse gegenseitiger Durchdringung und Durchwesung zu einander stehen, das sich nirgends sonstwo in der gesammten Wirklichkeit gleich stark und geheimnisvoll vorfindet. Es gibt nur Ein Gleichnis in der ganzen Schöpfung, uns das Einssein von Vater, Sohn und Geist, dieses unergründlichste, centralste und fundamentalste aller Mysterien unseres Glaubens, wenigstens von ferneher zu veranschaulichen und in unvollkommenem Bilde unserem

---

licher Mensch, nicht minder ein Residuum von innerlichem oder im guten Sinne seelischem Menschen (vgl. Röm. 7, 22 mit 1. Cor. 2, 14; 15, 45 ff.), endlich auch wenigstens Keim und Grundlage, oft auch ein mehr oder minder bedeutender Anfang zum neuen Geistesmenschen. — Vgl. auch was Schmieder, Cölestin, S. 8, von der Möglichkeit einer Selbstpersonification des Menschen sagt, die derselbe freilich irrthümlicher Weise als eine ins Unendliche fortgehende beschreibt, woraus eine ebenso unendliche und unbegrenzte absolute Selbstpersonification des göttlichen Wesens (die Oetinger'sche „Myrias"!) analogisch erschloßen werden müße: denn die drei göttlichen Personen seien nur drei Modi der göttlichen Offenbarung; eine Wesenstrinität gebe es nicht.

ahnenden, sehnenden und hoffenden Erkennen nahe zu bringen: das ist die trichotomische Einheit des gottbildlichen Menschen, wie sie sich der theomorphisirenden naturtheologischen Betrachtung darstellt. Diese durch das wunderbar feine Gewirr und Geäste der Nerven und Adern sammt deren unmerklichen, aber nimmer rastenden Functionen vermittelte dynamische Verbreitung der Seele im ganzen Leibe; dieses wechselseitige geheimnisvolle Influiren der Seelenthätigkeit auf das Leibesleben, und des Leibeszustandes auf die psychischen Acte und Regungen; dieses Durchleuchtet- und Durchlebtsein der Seele von ihrem geistigen Lebensgrunde, und wiederum dieses Hervorglühen und Hervorblühen des Geistes aus der mittelst des leiblichen Organismus erkennend und bildend sich selbst bethätigenden und eben damit geistig verklärenden Seele — wahrlich, es läßt sich kaum ein anderer Zweck für das Vorhandensein aller dieser so geheimnisvollen Thatbestände und Processe in dem nichtsdestoweniger so rund, geschloßen, fest und einheitlich auftretenden Bau des menschlichen Gesammtorganismus denken, als derjenige der ebenbildlichen (nicht überhaupt bloß abbildlichen) Hinweisung auf den dreipersönlichen Urgrund alles Seins, der da auch als Vater ganz und gar im Sohne, als Sohn ganz und gar im Vater, als Geist aber in beiden ist und wirkt und lebt, zeugt und haucht und kommt, schafft und erlöst und heiligt; — der, wie er einst als Vater durch den Sohn und im heil. Geiste die Welt schuf (1. Mos. 1, 2. 3; Ps. 33, 6), also auch als Sohn vom Vater im Geiste kam, die Welt zu erlösen (Matth. 3, 16 — 4, 1), und als Geist in unseren Herzen zum Vater und zum Sohne rufen hilft, daß sie kommen und Wohnung bei uns machen (Joh. 14, 23; Offb. 22, 17; Röm. 8, 26).

Drittes Capitel.

Die göttliche Dreipersönlichkeit nachgewiesen an dem characteristischen öconomischen Wirken der drei göttlichen Personen.

§. 125. Das dreifaltige öconomische Wirken Gottes überhaupt.

Zur Completirung unsrer Aufgabe einer exacten und vollständigen Darlegung der Trinitätslehre vom naturtheologischen Standpunkte aus bedarf es noch einer näheren Bestimmung des Wesens jeder der drei einzelnen Personen, deren Vorhandensein und eigenthümliche Art des Geeinigtseins in Gott die beiden vorigen Capitel uns kennen gelehrt haben. Daß Gott ein dreieiniges Wesen sei und wie er es sei, nämlich nach Art des Menschen als innerlichst geeinigte Wesensgemeinschaft dreier hypostatischer Factoren, haben wir bis jetzt gesehen. Es fragt sich also noch nach dem unterscheidenden Was?, nach dem characteristischen Wesensinhalte dieser drei persönlichen Grundwesen der Einen Gottheit. Denn im vorigen Capitel hatten wir diesen Wesensgehalt nur so weit er sich aus der Analogie mit den drei menschlichen Wesensfactoren ergab, also nur in einer Beziehung, die über das reine Naturgebiet hinausliegt, andeuten können. Das vorerst lediglich aus concreter (vom Lichte der Schrift geleiteter) innerer und äußerer Selbstbeobachtung des Menschen erschloßene Wesen der drei göttlichen Hypostasen muß also schließlich noch durch objective Naturbeobachtung seine allseitig erfüllte und abgerundete Darstellung empfangen; oder mit anderen Worten: wir müßen die drei in Analogie mit den menschlichen Wesensfactoren ihrem persönlichen Sein und ihrer innergöttlichen Substanz nach erkannten Personen der Gottheit nun auch ihrem äußeren Verhalten und öconomischen Wirken nach betrachten, wie sich dasselbe in

den natürlichen Spiegelbildern der göttlichen Trias im Ganzen und Einzelnen symbolisch manifestirt. Die Person des Vaters, die wir im Bisherigen nur aus ihrer Analogie mit der Seele als das nach Wesenheit, Natur wie Existenz urgründliche Princip in Gott (oder als das göttliche Urwesen, Urlicht und Urleben) erkannt hatten, muß sich uns nun auch noch aus ihrer Aehnlichkeit mit den übrigen relativ urgründlichen Wesen der Schöpfung, den niederen Abbildern der menschlichen Seele, als solches erweisen. Der Sohn, den wir aus concreter Betrachtung des Menschenleibes als das nach Wesenheit, Natur wie Existenz urmittlerische Princip in Gott (oder als das göttliche Urwort, Urbild, Urerzeugnis — d. i. als den Eingeborenen) kennen gelernt, will nun auch noch in Analogie mit den übrigen vermittelnden Potenzen oder Organismen der Creaturwelt, den Vorbildern des menschlichen Körpers, angeschaut und so nach allen Seiten und Erweisungen seines mittlerisch offenbarenden Wesens und Waltens beleuchtet sein. Der Geist endlich bedarf, nachdem wir ihn zunächst nur aus seinem adäquatesten geschöpflichen Abbilde, dem Menschengeiste, als das nach Wesenheit, Natur wie Existenz urvollendende Princip in Gott (oder als Urcausalität der Liebe, Gemeinschaftsbildung und Heiligung) analogisch erschloßen, noch der Beziehung auf die übrigen geistartigen Wesen und Wirkungsweisen des Schöpfungsganzen, um durch sein urbildliches Verhältnis auch zu ihnen in der ganzen Fülle seines energisch wirkenden und vollendenden Wesens erschaut zu werden. Wir greifen also hier in das reiche Gebiet der in Cap. 1 zusammengestellten geschöpflichen Triaden zurück, um durch genauere symbolisch = analogische Betrachtung der vorzugsweise geeigneten unter denselben nach ihren einzelnen Factoren zu tieferen Aufschlüßen über das Wesen der göttlichen Personen zu gelangen.

§. 126. Die Person Gottes des Vaters im Lichte concreter symbolischer Naturbetrachtung.

Nächst der Seele als dem Urprincip des menschlichen Wesens gibt es unter allen Wesen der unsrer Wahrnehmung zugänglichen Schöpfung kein treffenderes Gleichnis der ersten oder väterlich-

urgründlichen Person der Gottheit, als das Haupt des menschlichen, aber auch des entwickelteren und ausgebildeteren thierischen Leibes. Wie sich zu ihm der von ihm aus erzeugte und selber wieder weiterzeugende Rumpf und die die Lebensthätigkeit ausführenden und vollendenden Glieder verhalten: ebenso verhalten sich Leib und Geist zur Seele — die ja ihren Hauptsitz im Haupte hat; und wiederum Sohn und heil. Geist zum Vater, der die κεφαλή oder κορυφή beider ist (1. Cor. 11, 23; vgl. 3, 23; 15, 28). Und wie wir das urwesentlich-principielle Sein des Vaters sich wieder nach drei Seiten: seiner Wesenheit, Natur und Energie, oder in der dreifachen Bestimmtheit als Urwesen, Urlicht und Urleben (metaphysischer, ästhetischer, ethischer Urgrund) bethätigen sahen*), ebenso erscheint das menschlich-thierische Haupt in der dreifachen Eigenschaft als Schädel, als Sitz und Inbegriff der vier höheren Sinnenorgane nebst der Sprache, und als mittelst des Hirnes die Bewegungen des Leibes und der Glieder leitender Regierer des ganzen Organismus**). — Dagegen bilden die vegetabilischen Organismen die Dreiheit der menschlichen Wesensfactoren und der göttlichen Personen umgekehrt in der Weise vor, daß bei ihnen

*) S. die Tabelle.

**) Die Kirchenväter, bei denen die Vergleichung Gottes mit dem Haupte überhaupt eine sehr gewöhnliche ist, nennen Christum im Verhältnisse zu diesem Haupte bald das Angesicht (so Tertullian, adv. Prax. 14, mit Berufung auf 1. Mos. 32, 30; Clemens, Paedag. I, 7, wo der Logos Gottes πρόςωπον heißt u. s. w.); bald den Mund, sei es als küßenden, mit Beziehung auf Hohesl. 1, 1 (so Gregor d. Gr., und besonders oft St. Bernhard, z. B. Serm. II und VIII in Cant.; de vita solitaria, Opp. p. 1044 L. etc.), sei es als sprechenden. Oder Gott selbst wird als sprechender Mund gedacht, der Logos als das gesprochene Wort (s. schon Hiob 11, 5. 6; vgl. Eusebius, de laudd. Const. c. 12; Athanasius, contr. Gentes 45; de sent. Dion. 23 etc.) oder als das gesungene Lied (ᾆσμα Clem. Protrept. p. 5 A. etc.). — Jenes Gleichnis vom Küßen setzt Angelus Silesius in seinem cherubinischen Wandersmanne einmal in eigenthümliche Beziehung zum Mysterium der Trinität:

„Gott küßt sich in sich selbst: sein Kuß der ist sein Geist;
Der Sohn ist's, den er küßt; der Vater, der es leist't". —

Böhme, Baader u. s. w. bezeichnen Christum bekanntlich besonders gern als das Herz Gottes.

das Unterste als das dem Vater zumeist Entsprechende erscheint, er also an der Wurzel sein eigentliches Abbild hat, während dem Sohne der Stamm nebst den Aesten, dem Geiste die Blüthen und Früchte zumeist entsprechen*). Cyrill von Alexandrien freilich vergleicht einmal den Stamm einer Rose mit dem Vater, ihre Blüthe mit dem Sohne und ihren Duft mit dem Geiste — ein ebenfalls nicht ganz zu verwerfendes Gleichnis. Doch erscheint nach der Schrift der Sohn häufiger als der Stamm oder Baum selbst (vgl. Jes. 11, 1; Joh. 15, 1; Luc. 23, 31 ff.). Mithin wird die Vergleichung des Vaters mit der Wurzel als biblisch begründetere gelten müßen, zumal da selbst schon der Sohn in Stellen wie Offenb. 11, 10; 5, 5, — wenn auch zunächst nur seiner zeitlich-geschichtlichen Erscheinung nach — als Wurzel (Davids, Isai's) erscheint. — Ist der Sohn die Wurzel oder auch das ganze Gewächs (wie Jes. 4, 2; Jerem. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12, wo er als „Sproß", Zemach Gottes erscheint), so liegt es eben so nahe, den Vater mit dem Pflanzer oder Gärtner (Joh. 15, 1 ff.), wie mit der mütterlich tragenden, nährenden und wachsen machenden Erde zu vergleichen, wie denn überhaupt die zeugende Erde, die sie umkleidende vegetabilische Decke und die auf ihr — und vermittelst jener — lebenden und webenden animalischen Geschöpfe, oder das Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich mit dem Verhältnisse zwischen dem Vater, dem Sohne und dem Geiste zu vergleichen sind, zumal dann, wenn man die ganze anorganische Erdennatur zusammenfaßt, also auch ihre unsichtbaren Bildungskräfte, als Gase u. s. w. mit in den Vergleich zieht. Vgl. schon Cap. 8 des vorigen Buchs, §. 93, S. 500. 501. — Aus der anorganischen Natur ist ein in der alten Kirche sehr beliebter, auf Jerem. 2, 13; 17, 13 ff. beruhender Vergleich derjenige des Vaters mit der Waßerquelle, wobei denn der Sohn, der nächste Ausfluß aus dem Urquelle, entweder als das der Quelle entsprudelnde Waßer (die Quelle der Weisheit: Spr. 13, 14; 16, 22; Bar. 3, 12; Sir. 1, 5; vgl. auch Joh. 4, 10; 7, 37. 38 ff.), oder als der durch die Quelle gebildete Teich (Joh. 9, 7: der Teich

*) Vgl. Tertullian, adv. Prax. 8 (radix — frutex — fructus), auch Cyrill u. AA.

Siloam, d. i. der Gesandte, der Messias), oder als der aus ihr kommende Fluß bezeichnet wird*). — Hiezu kommt das noch beliebtere und öfter gebrauchte Bild von der Sonne, welche ihren Glanz von sich ausgebäre und aussende, wie der Vater den Sohn, und mittelst des Glanzes Wärme auf Erden hervorrufe oder Feuer entzünde, wie der Vater durch Vermittelung des Sohnes das Feuer des Geistes habe ausgehen laßen. Es ist dieß Gleichnis um so significanter, da die Sonne bereits an sich ein Feuerball von nicht bloß leuchtender, sondern brennender Natur ist, entsprechend dem unnahbaren Feuerlichte, als welches und in welchem wohnend Gott nach 5. Mos. 4, 24; Hebr. 12, 29; 1. Tim. 6, 16 erscheint**). Aber auch als bloße Lichtquelle betrachtet, mit dem einzelnen erleuchtenden Strahle als ihrem nächsten, und dem so gewirkten Lichtscheine als weiteren Producte, erscheint die Sonne als treffendes kosmisches Bild des Urlichts***). — Ist der Sonnenstrahl in seine einzelnen Farbenelemente zerlegt, wie im Regenbogen, so entsprechen, wie schon früher dargethan wurde, die beiden untersten Farben: Violett und Blau, als Farbe der Macht und Allgegenwart (und zugleich der Ewigkeit und der Treue) dem Vater†).

---

*) Justin, Dial. c. Tryph. p. 293 nennt den Sohn eine lebendige Waßerquelle mit Bezug auf Jes. 35, 6. 7; vgl. p. 329. — Clemens, Paedag. I, 6 bezeichnet den göttlichen Logos hinter einander als die milchgebende Brust des Vaters (vgl. 1. Petr. 2, 2), als einen sprudelnden Lebensquell und einen πόταμος ἐλαίου. — Vgl. auch Tertullian und Eusebius a. a. O., sowie Athanasius, Exposit. fid. 2, wo der Vater als der Quell, der Sohn als der daraus entsprungene Fluß, die Beiden gemeinsame Gottheit (θεότης) aber als das Waßer der Quelle und des Flußes dargestellt ist.

**) Athanasius, contr. Ar. 4, 2: „ὡς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος“. — J. Böhme, Sign. 14, 34: „Der ewige Vater wird im Feuer offenbaret, der Sohn im Lichte des Feuers und der heil. Geist in der Kraft des Lebens und der Bewegung aus dem Feuer und Lichte“; vgl. Morgenr. 8, 81 ff. Auch Baader macht oft genug auf die Feuer- oder Blitznatur Gottes des Vaters aufmerksam. —

***) Dieses Gleichnis von Sonne, Strahl und Licht z. B. bei Gregor v. Naz. Orat. 37, p. 611; Orat. 45, p. 720.

†) Schon Basilius, Ep. 38 ad Gregor. fratr., vergleicht den Regenbogen mit der göttlichen Trias. Es sei mit dem Verhältnisse der drei Personen zu einander, wie mit den Farben des Regenbogens,

Ziehen wir das Resultat aus den angeführten triadischen Analogieen der physischen Erscheinungswelt — und sie sind die wesentlichsten und wichtigsten, weil die centralsten und am wenigsten einseitigen*) — so erscheint der Vater als das Urbild alles denkend wie materiell begründenden, alles wurzelhaft aufstrebenden wie beherrschend vom Gipfel aus herabstrebenden, alles erdhaft festen wie sonnenhaft leuchtenden und belebenden, alles quellenmäßig wie sonnenscheinmäßig befruchtenden Wesens; als derjenige, den man ebenso wohl für die Basis wie für die Spitze des absoluten göttlichen Urbildes aller Triangel (oder Pyramiden) erklären kann: denn von ihm aus wächst alles, sei es in aufsteigender, sei es in hinabsteigender Richtung. Daher auch im menschlichen Gemeinschaftsleben ihm einerseits, sofern dasselbe Ehe und Familie ist, die erzeugende und regierende Stellung des Mannes zumeist entspricht, — denn er verhält sich zum Sohne, seinem schaffenden Werkmeister und Gehilfen, aber auch seinem Werkzeuge und seiner „Hilfe“, wie der Mann zum Weibe, dessen Haupt er ist (1. Cor. 11, 3; vgl. 1. Mos. 2, 18. 20); — er sich aber andrerseits, sofern dasselbe den weiteren Complex des Staates und der Kirche bildet, gleichwie die begründende und zur physischen Unterlage und beständigen Ergänzungsquelle dienende Familie zu diesen, so zu seinem Sohne verhält, der als persönliche Weisheit (κόσμος νόητος oder Ideenwelt) gewißermaaßen das Urbild des staatlichen Organismus darstellt, und zum Geiste, dem Urbilde und Urgrunde aller Gottesgemeinschaft (vgl. Eph. 3, 15).

---

die wir zwar deutlich sehen, deren Grenzen wir aber im Einzelnen nicht bestimmt angeben könnten. Er bleibt also hier ganz beim Allgemeinen des Vergleichs stehen, wie denn die Alten überhaupt nicht 6—7 Farben des Regenbogens zählten, sondern meist nur 2: eine blaue und eine rothe, die Farbe des Waßers und des Feuers. Daher Gregor der Große diese beiden Farben auf das geistlich nährende Waßer der Taufe und auf das Liebesfeuer des Geistes, Andere aber auf das zweifache Gericht Gottes, das durch die Sündfluth und das Endgericht, deuteten. — Vgl. Dursch, II, S. 93. —

*) Vgl. Tertullian, adv. Prax. 8, wo wenigstens drei jener Hauptbilder zusammengestellt sind: „Protulit enim Deus sermonem — sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species parabolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt“. — Vgl. c. 22; auch Cyprian, de unit. eccl. p. 195; ad Demetrian. p. 217.

§. 127. Die Person Gottes des Sohnes im Lichte concreter symbolischer Naturbetrachtung.

Nach den bereits im vorigen Capitel angeführten oder doch wenigstens angedeuteten Analogieen, besonders der vom Rumpfe im Verhältnis zum Haupte, dem Stamm im Verhältnis zur Wurzel, dem Fluße im Verhältnisse zur Quelle, dem Glanze im Verhältnis zur Wärme, den mittleren Regenbogenfarben Grün und Gelb (diesen Hauptfarben des Gewächsreiches) zu den ihnen vorangehenden Blau und Violett — erscheint der Sohn so recht als das vermittelnde Princip in der Gottheit, als der eigentliche Leib Gottes, als die vorzugsweise plastisch-organisirende, und nach außen hin kundgebende Potenz des dreifaltigen göttlichen Lebens. Auch die beiden am Schluße angeführten Vergleiche: mit dem Weibe, als der Gehilfin, oder vielmehr als dem Werkzeuge (σκεῦος, 1. Theß. 4, 4; 1. Petr. 3, 7), ja als dem „eignen Fleische" des Mannes (Eph. 5, 28. 29), sowie mit dem staatlichen Organismus, als dem Erzeugnis der Familie, lehren ihn uns von dieser Seite kennen. Desgleichen das auf Stellen, wie Jes. 26, 1; 53, 1 u. s. w. beruhende Gleichnis vom Arme oder der Hand, wobei Gott der Vater entweder als das Haupt, oder als der ganze Körper gedacht wird, der den Arm und die Hand in Bewegung setze, der hl. Geist aber als der Finger dieser Hand (nach Luc. 11, 20) erscheint*). — Es erhellt aus allen diesen Abbildern, wie der Sohn dasjenige Princip der Gottheit sein müße, welches in sich selbst wieder mit vorzugsweiser Deutlichkeit das dreifaltige Wesen Gottes abbildlich zu erkennen gebe; wie die modale Trias von Wesenheit, Natur und Existenz, welche der Gottheit überhaupt eignet, in ihm zu besonders faßlicher und augenfälliger Erscheinung gelangen müße. Denn wie der Menschenleib, das anthropologische

*) Er ist gleichsam der Finger, mit dem Christus an die Herzensthüre der Menschen klopft und Einlaß begehrt (vgl. Offenb. 3, 20), aber auch der Finger, in welchem sich Gottes gewaltige Macht und Herrlichkeit kundgibt (nach 2. Mos. 8, 19; Dan. 5, 5) — und zwar immer vermittelst des Sohnes, der in keiner Weise dabei unthätig bleiben kann. Vgl. Cyrill. v. Alex. Thesaur. Tom. V, p. 339 der Par. Ausg.

Hauptabbild des Sohnes, die innerlich-äußerliche Dreifaltigkeit des Gesammtmenschen in seiner Gliederung nach Haupt, Rumpf und Gliedmaaßen, oder nach Kopf, Brust und Bauch, oder auch bloß in der trichotomischen Gliederung der motorischen Glieder in Oberarm, Unterarm, Hand, in Oberschenkel, Unterschenkel, Fuß u. s. w., auf das Reichste und Mannichfaltigste auch äußerlich sichtbar ausgeprägt und symbolisirt hervortreten läßt: so erscheint auch in den übrigen geschöpflichen Abbildern des Sohnes die Dreiheit als auf mehrfache Weise abgespiegelt. Der Körper eines Baumes, dieses vegetabilische Vorbild des Leibes, besteht aus Stamm, Aesten, Zweigen; der Stamm wieder aus Mark, Holz und Rinde u. s. w. Der dem Quell entsprungene Fluß tritt wieder zuerst als Bach, dann als Fluß, dann als Strom auf, bevor er ins Meer oder in den See (das Sinnbild des Geistes) übergeht. Auch das Licht, als Mittleres zwischen Sonne und Wärme, läßt sich wieder als in dreifacher Bestimmtheit auftretend (als scheinend, gebrochen und reflectirt) faßen. Der Staatskörper aber besteht aus dem Fürsten als Haupte, dem Volke als Rumpf, den Beamten und Volksvertretern als Gliedern; oder aus dem Herrscher-, Ackerbauer- und Kriegerstande u. s. w. Auch die Schrift bezeichnet übrigens den Sohn besonders gerne triadisch (in rein modalistischem Sinne natürlich) und zwar viel häufiger, als den Vater. Während dieser nur etwa in der Zusammenstellung der drei alttestamentlichen Gottesnamen: El, Elohim und Jehova (entsprechend etwa der Wesenheit, Natur und Existenz des Vaters), wie sie sich Jos. 22, 22; Ps. 50, 1 findet; oder in dem apokalyptischen: „der da ist, war und kommt" Offenb. 1, 4, dreiheitlich bezeichnet wird (man müßte denn Stellen, wie Jes. 6, 3; Röm. 11, 36 ff., die offenbar auf die g a n z e Gottheit gehen, speciell auf den Vater beziehen): erscheint der Sohn nicht bloß Offenb. 1, 17. 18; 22, 13; Hebr. 13, 8 ff., mit Bezug auf sein ewiges, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beherrschendes Wesen dreiheitlich bezeichnet, sondern er nennt sich selbst auch den Weg, die Wahrheit und das Leben Joh. 14, 6, wird von Paulus 1. Cor. 1, 30 in dreifacher Beziehung: als Gerechtigkeit, als Heiligung und als Erlösung, unsere Weisheit genannt; und ist Offenb. 1, 5 offenbar nach seinen drei mittlerischen Hauptfunctionen: der prophetischen, priester-

lichen und königlichen bezeichnet u. s. f. *). Wie er denn überhaupt in der Schrift und in der Kirchenlehre vorherrschend durch drei Hauptbilder versinnbildlicht wird, indem er bald als Wort des Vaters aufgefaßt, und damit seiner Wesenheit oder metaphysischen Bestimmtheit nach bezeichnet wird; bald unter dem seine ästhetische Wesensseite oder Natur vorzugsweise ausdrückenden Gesichtspunkte des Ebenbildes der Lichtnatur Gottes (des Abglanzes oder Ausstrahls) angeschaut; bald endlich mit dem seine Energie oder Lebendigkeit und sein ethisches Wesen am treffendsten characterisirenden, und eben darum auch am wenigsten uneigentlichen oder bloß bildlichen Ausdrucke: der Sohn bezeichnet erscheint. Verbum, Imago, Filius (λόγος, εἰκών oder auch ἀπαύγασμα, υἱός) sind offenbar die drei Hauptnamen der zweiten Person der Gottheit, durch welche deren Wesen am Treffendsten und Vollständigsten bezeichnet wird, wie schon der Lombarde, Raymund und andere mittelalterliche Dogmatiker richtig erkannten, wenn sie dieselben zusammenstellten, um die characteristischen Hauptwesensseiten Christi hervorzuheben **). — Nach seiner geistig-dyna-

---

*) Die spätere kirchliche Dogmatik hat, und sicherlich mit Recht, jene drei munera Christi so aufgefaßt, daß jedes einzelne von ihnen wieder dreiheitlich bestimmt erscheint: das Prophetenamt als alttestamentliches, inspirirendes (1. Petr. 1, 11), als irdisch-messianisches und als kirchenverwaltendes im Neuen Bunde; das Hohenpriesteramt als in der satisfactio, intercessio und benedictio (oder auch in der obedientia activa, passiva und intercessio) bestehend; das königliche Amt endlich als auf das regnum naturae, gratiae und gloriae bezüglich. — Von Kirchenvätern erwähnt die drei Aemter Christi zuerst beisammen Justin, Dial. c. Tryph. p. 370, wo David, dieser Haupttypus Christi, genannt wird: „ὁ μέγας οὗτος βασιλεὺς καὶ χριστὸς καὶ προφήτης". — Die drei biblischen Bilder, welche den drei Aemtern Christi zumeist entsprechen, sind das von der Henne, die ihre Küchlein um sich sammelt (Matth. 23, 37), vom Opferlamm und vom siegenden Löwen Juda (Offenb. 5, 5). Sie verhalten sich offenbar wie prophetisches, priesterliches und königliches Wirken. Dieß gilt aber auch von den drei Geschenken der Magier: Weihrauch, Myrrhen und Gold, Matth. 2, 11. —

**) Petr. Lomb. Sentt. I. dist. 27, 5—7; Raym. Theol. Nat. Tit. 51. 52. — Vgl. auch schon die älteren triadischen Zusammenstellungen gewißer bezeichnender Hauptnamen des Sohnes, z. B. bei Justin, Apol. I, p. 68: „λόγος, πρωτότοκος, δύναμις"; oder: „δόξα, σοφία und

mischen Seite oder seiner Wesenheit bezeichnet ihn der Name **Wort**: denn als Wort ist er die Ausgeburt des denkenden Vaters oder der väterlich-urgründlichen Weisheit (s. Hiob 11, 5. 6, wo die heimliche Weisheit Gottes als aus seinen aufgethanen Lippen hervorgehend erscheint; auch Sir. 4, 24 und die allgemein in der alten Kirche auf den Sohn gedeuteten Stellen Ps. 45, 2; 33, 6; 107, 20; Jes. 9, 8 u. s. w.). Wie das Reden von Worten, die Sprache, die vornehmste und doch zugleich die primitivste und allgemeinste Kundgebung vernünftig-freien, d. i. persönlichen Wesens des Menschen ist: so ist das weltschöpferische, alles tragende, persönliche Wort Gottes der unmittelbarste und adäquateste Ausdruck seiner Macht und Heiligkeit, dieser constitutiven Grundmerkmale seiner absoluten Vaterschaft. — Entschiedener verleiblicht und dem sinnlichen Erkennen des Menschen zugänglicher gestaltet erscheint er schon nach der Bezeichnung **Ebenbild**, die seine ästhetische Gestaltung und plastische Organisirung zum Behufe des liebenden Geschautwerdens seitens des Vaters, wie seitens der Menschen, die in ihm den Vater sehen sollen (Joh. 14, 9), hervorhebt. Denn als Ebenbild Gottes ist Christus zugleich auch Ebenbild der Menschen (vgl. Col. 1, 15; 2. Cor. 4, 4 — mit Röm. 8, 29; 1. Cor. 15, 49; 2. Cor. 3, 18; Phil. 3, 21). Als Spiegel der göttlichen Kraft und Güte ist er zugleich den Menschen zu einem lebendigen persönlichen Spiegel des Gesetzes geworden, in den sie beständig hineinschauen müßen, um den vollkommen guten Willen des Vaters zu erkennen und durch die Liebe mit ihm eins zu wer-

---

ἄγγελος (d. i. Bote, Gesandter Gottes); oder bei **Clemens**, Strom. II, p. 383 C.: *ἀλήθεια, σοφία, δύναμις θεοῦ*; oder bei **Tertull.** Apologet. c. 17. 21: „verbum (oder sermo), ratio und virtus"; adv. Prax. c. 5: „ratio, sermo, sophia"; de orat. 1, wo Christus als Gottes „spiritus, quo valuit, sermo, quo docuit, und ratio, qua venit" bezeichnet ist; auch bei **Cyprian**, de unit. eccl. p. 201: sermo, virtus, sapientia; bei **Euseb.** orat. de laudd. Const. c. 12 u. s. w. Alle diese dreiheitlichen Benennungen zielen mehr oder minder bewußt und deutlich auf die dreifache Wesensbestimmtheit des Sohnes: die physische, die logische und die ethische hin. So auch **Oetinger**, wenn derselbe aus Joh. 1, 4 die dreifache Bezeichnung des Sohnes als Wort, Leben und Licht (oder als Princip der Logik, Ethik und Physik, wie **Beck** es ausdrückt) entnimmt.

den (vgl. Weish. 7, 26 mit Jacob. 1, 23—25). Als Gepräge oder Abdruck des göttlichen Wesens prägt er ihnen zugleich die göttliche Gerechtigkeit auf (Hebr. 1, 3; vgl. Joh. 6, 27; Eph. 1, 13; 2. Cor. 1, 22; 2. Tim. 2, 19; Offenb. 7, 2; 9, 4). Aufs Nächste verwandt sind die Bilder von Christo als dem Ausstrahle des Vaters (ἀπαύγασμα, Weish. 7, 25. 26; Hebr. 1, 3), als der Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 3, 20; Jes. 62, 1; Weish. 5, 6; Luc. 1, 78; — vgl. das sonnenartig leuchtende Angesicht des menschengestalteten verklärten Jesus Matth. 17, 2; Offenb. 1, 16; Apg. 9, 3; 26, 18), als des wunderbar strahlenden Lichts (Jes. 9, 2; Matth. 4, 16; 1. Petr. 2, 9; Offenb. 21, 23; 22, 5), als des Lichts der Welt (Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46). Denn es liegt ihnen allen die Anschauung von Gotte als dem Urlichte (1. Joh. 1, 5 u. s. w.) zu Grunde, welches der Menschheit abbildlich oder vielmehr ebenbildlich zu offenbaren, der Sohn als „zweites Licht" gekommen ist. Und zwar bildet uns die Sonne dieses ebenbildliche Verhältnis des Sohnes zum Vater insofern ab, als sie der für unsere Erde bestimmte Repräsentant sonnenhaft mächtiger und glanzreicher Natur überhaupt, das Herz, und Centrum der vielen die unendlichen Himmelsräume erfüllenden Sonnen ist*) und uns gleicherweise alle milden wie strengen, alle segnenden wie sengenden, alle verklärenden wie blendenden, ja erblinden machenden Wirkungen des Sonnenfeuers der kosmischen Fixsternwelt in unmittelbarer Nähe vor Augen stellt, und zu erfahren gibt**). Der einzelne Sonnenstrahl aber ist insofern ein tiefbegründetes Gleichnis des Sohnes nach seiner offenbarenden Thätigkeit, als er durch sein beständiges Ausgehen aus der ihren Feuerglanz dadurch doch nicht einbüßenden Sonne die ewige

*) Vgl. J. Böhme, Morgenr. S. 38, wo die Gesammtheit des siderischen Lichtes (alle Sterne) Gott dem Vater, die aus diesen Sternen geborne, ihr Herz darstellende Sonne dem Sohne und die von Sternen und Sonne ausgehende Kraft, als Licht, Glanz, Hitze, Luft u. s. w. dem hl. Geiste verglichen wird.

**) Auf den blendenden Glanz des Sonnenlichtes als Bild der überschwenglichen Klarheit Christi (2. Cor. 3, 18; 4, 4 u. s. w.) machen Ep. Barnab. c. 5; Justin, Dial. p. 349; Theophil. ad Autol. l. I, c. 7 u. s. w. aufmerksam; ebenso Gregor v. Nyss. de iis qui praem. abr. p. 763. — Vgl. übrigens schon oben S. 399. 400.

Zeugung des Sohnes aus dem unerschöpflich quellenden Lebensgrunde des Vaters, durch seinen immerwährenden Zusammenhang mit dem ihn immer von Neuem bildenden und zeugenden Lichte der Sonne aber das innige und unabtrennbare Geeinigt- ja Einssein des Sohnes mit dem Vater auf das Anschaulichste abspiegelt*). — Das vollendet persönliche Verhältnis lebendiger Wechselwirkung zwischen Vater und Sohn endlich deutet der dritte der oben zusammengestellten Namen an, der in höherem Grade noch als die beiden vorhergehenden nebst ihren Synonymen eine über das bloß Bildliche erhabene, unmittelbare und wesentliche Bezeichnung ist. Denn erst der Name Sohn (Hebr. 1, 1) oder Eingeborener (Joh. 1, 14. 18; 3, 16 u. s. w.) bezeichnet die lebensvolle Selbstbethätigung der zweiten göttlichen Person in ihrer ganzen, die physische wie die logische Seite in der höheren Einheit der ethischen aufhebenden und vereinigenden Kraftfülle. Erst er bezeichnet die ganze und volle Faßlichkeit, die durchgebildete Organisation des Princips göttlicher Selbstmanifestation. Erst er zeigt die Erhabenheit dieses Sohnes, wie über alle rein creatürlichen Organismen — gleichsam nur die Kunstproducte des göttlichen Artifex**), — so über alle bloß irdisch-menschlichen Träger von Gottesoffenbarungen oder Propheten (Hebr. 1, 3; Matth. 21, 37), über alle menschlichen Mittler (Gal. 3, 19. 20; Hebr. 3, 1—6; Apg. 7, 38), über alle menschlichen Söhne, als welche sämmtlich erst der Einsetzung in ihre Sohnesrechte und ihr Kindschaftsverhältnis zum himmlischen Vater durch Seine versöhnende und freimachende Vermittelung bedürfen (Joh. 8, 32—36; Röm. 8, 15;

---

*) Die ewige Zeugung des Sohnes veranschaulicht durch Hinweisung auf die immerwährend Strahlen aussendende Sonne (nach Richards v. St. Vict. Vorgange) Raymund, Tit. 48; vgl. 52. Vgl. auch Justin, Dial. p. 284. 358, wo die Analogie des Feuers auf dasselbe Verhältnis angewandt ist. Das innige wesentliche Einssein von Vater und Sohn erläutert am Bilde von der Sonne und ihrem Strahle Tertullian. Apolog. c. 21; vgl. adv. Prax. c. 8.

**) Raymund, Tit. 46 zeigt in nicht übler Weise an dem Bilde des wesentlich verschiednen Verhältnisses, das zwischen einem Künstler und seinem Sohne, und zwischen demselben und seinen Kunstgebilden bestehe, den unendlichen Abstand zwischen dem göttlich gezeugten Sohne und der aus Nichts geschaffenen Welt.

Gal. 4, 5). In dieser letzten Beziehung erweist sich dann der Eingeborene zugleich als der „Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29; Hebr. 2, 10).

§. 128. Die Person Gottes des hl. Geistes im Lichte concreter symbolischer Naturbetrachtung.

Ließen uns die bisher ins Auge gefaßten Gleichnisse den Vater wesentlich als das denkende und zeugende, den Sohn aber als das sprechende und bildende Princip der Gottheit erscheinen, so liegt bereits in ihnen die Nothwendigkeit angedeutet, den hl. Geist als das wirkende, belebende und eben damit vollendende Princip aufzufaßen. Vater, Sohn und Geist verhalten sich wie schöpferische Vorbildung, organisirende Ausbildung und innerlich vollendende Durchbildung, oder wie Essentiation, Formation und Substantiation, wie Baader sich ausdrückt*). Im Vater haben gleichsam die Elemente ihren Ursitz, im Sohne die Gestalten, im Geiste das innere Leben und die Farben als bezeichnender äußerer Abdruck desselben; so daß sich die Drei wie Physik, Morphologie und Biotik (nebst Chromatologie) verhalten. Oder auch: im Vater urständet der Stoff nebst dem Gewichte der Dinge, im Sohne ihr Maaß, im Geiste ihre Zahl; der Vater producirt also, der Sohn organisirt, der Geist individualisirt**). In dem

*) Ferm. cognit. I, 10; auch Bd. I der Gesammtausgabe, S. 216 und daselbst die Stelle aus St. Martin; desgl. Böhme, Dreif. Leben, II, 63. 64.

**) Augustin, de trin. XI, 18, vergleicht das Maaß der memoria im Menschen, also der Person des Vaters; die Zahl der visio, also dem Sohne u. s. w.; wogegen Hugo v. St. Vict. de trib. dieb. die unermeßliche Zahl der Geschöpfe als Sinnbild der Macht des Vaters, ihre schöne Gestalt als Sinnbild der Weisheit des Sohnes, ihren Nutzen als Zeichen der Güte des Geistes faßt. Auch Baader, Ferm. H. VI, vergleicht die Zahl dem Vater, das Gewicht aber dem Geiste; eine Auffaßung, die wir nicht gerade als unberechtigt verwerfen wollen, wennschon uns die Beziehung der Vielheit der Geschöpfe beßer zum Wesen des Geistes als allumfaßender Liebe, die da bewußtes Leben ihrer Geschöpfe erzeugt und befördert, zu stimmen scheint, gleichwie die Schwere und Massenhaftigkeit der Naturdinge unmittelbarer auf die Macht des Vaters hinweist.

Vater, als dem Haupte der Gottheit, entstehen die ewigen Ideen oder Urbilder der Creaturen; der Sohn, als des Vaters Arm, setzt sie mit geistiger Kraft ins Werk; der Geist, als der vom Sohne in Bewegung gesetzte Finger des Vaters, macht sie fertig, sie innerlich knetend und äußerlich glättend und abrundend. Der Vater ist also gleichsam der Bauherr (τεχνίτης καὶ δημιουργός, Hebr. 11, 10), der zu bauen sich entschließt und auch die Mittel und das Material dazu hergibt; der Sohn ist der Werkmeister (Spr. 8, 30), der den Bauplan zeichnet und in Ausführung setzt; der hl. Geist baut das Ganze innerlich aus, schmückt die Wände mit Farben und Bildwerken und richtet Alles wohnlich ein*). Oder auch: der Vater macht den Voranschlag zu seinem Wohnhause, das er für sich und die Menschen zu errichten gedenkt, in seinem Buche der Natur; der Sohn richtet nach diesen Angaben den Tempel mit dem Heiligthum der Gnade auf und der hl. Geist führt uns in diesen Tempel hinein, zeigt und deutet uns die seine Wände in herrlichem Krystallglanze erstrahlen machenden Spiegel und Bilder und geleitet uns bis in sein Allerheiligstes. Vgl. Prolegg. Cap. V, S. 261.**)

Faßen wir die Hauptbilder näher ins Auge, unter welchen die Schrift das Wesen und die persönlichen Functionen des hl. Geistes darstellt, so muß es vor allem bedeutsam erscheinen, daß sich unter denselben fast keinerlei dem vermittelnden Bereiche der

---

*) Daß dem Sohne nicht bloß die Entwerfung des Bauplanes, sondern auch dessen künstlerische Ausführung zukomme, will uns schriftgemäßer bedünken, als Martensen's Auffaßung, der den Sohn nur Ideen, „ewige Möglichkeiten" produciren läßt, welche erst der ihn verklärende hl. Geist „zu innerer Wirklichkeit ausbilde" (§. 181). Denn war etwa die centralste und größte That dieses Sohnes, war jenes Τετέλεσται Joh. 19, 30 eine bloße Möglichkeit? — Selbst mit Bezug auf die Entstehung der Kirche möchte man eher Christum, als den hl. Geist (so ebenfalls Martensen, an mehreren Stellen) den eigentlichen Baumeister zu nennen haben. Der hl. Geist ist der im Tempel der Kirche wohnende, ihr beiwohnende HErr desselben.

**) Böhme, Dreif. Leben, IV, 82 sagt: „Der hl. Geist ist es, der Gott in der Natur offenbart; er breitet aus den Glanz der Majestät, daß er in den Wundern der Natur ersehen wird". — Vgl. damit de Wette's Auffaßung des göttlichen Geistes als „der Macht Gottes in der Natur" (Religion und Theologie, S. 220 u. s. w.).

Pflanzenwelt entnommene Symbole befinden, da doch die zweite Person der Gottheit so häufig durch dergleichen veranschaulicht wird. Denn der göttliche Same im Herzen der Wiedergebornen, auf welchem ihre Kindschaft und Anwartschaft auf das ewige Leben beruht (1. Petr. 1, 23 ff.; 1. Joh. 3, 9), dürfte doch wohl weit eher das vom Geiste fruchtbar gemachte Wort der Wahrheit, nach Jac. 1, 18, als den Geist als neues Lebensprincip bezeichnen. Wäre aber auch der hl. Geist selbst damit gemeint, so würde immerhin bezeichnend genug für sein Wesen bleiben, daß er dann hier nur als ganz concentrirtes pflanzliches Leben, in gleichsam erstarrter und ruhender Form, als die bloße Potenz vegetabilischen Lebens oder auch als das Resultat des abgeschloßenen gewächslichen Processes dargestellt wäre*). Auch die einzige wirkliche Pflanze, welche man als solche und ihrer unmittelbaren Erscheinung nach, also abgesehen von ihren Früchten (Gal. 5, 22), Wirkungen oder Producten, zum Symbole des hl. Geistes gemacht hat: eine weiße, prachtvoll tulpenartig blühende Orchidee (Peristera elata, Hook), die schon Balboa, ihr Entdecker auf dem Isthmus von Panama, „Flor del Espiritu Santo" nannte, verdankt diesen Namen nur einer in auffallender Weise einem Täubchen ähnlich sehenden Figur, welche ihre geöffnete Blüthe zeigt. — Die Taube ist aber in der That eines der vornehmsten geschöpflichen Sinnbilder, durch welche die Schrift, oder vielmehr die heilige Geschichte das Wesen des hl. Geistes characterisirt. Das weihende, segnende, verklärende Sich-herabsenken des Geistes der göttlichen Kraft und Amtsgnade auf den eben getauften heiligen Knecht Gottes gerade in der Gestalt eines solchen Thieres, dessen Reinheit, Unschuld und Sanftmuth sprichwörtlich und dessen mütterliche Belebungskraft allgemein bekannt sind, muß um so bedeutungsvoller erscheinen, da anderwärts auch die beiden anderen Personen der Gottheit durch ornithologische Symbole bezeichnet vorkommen, doch so, daß bei ihnen entweder das sichere, starke und rasche Tragen auf den Flügeln

*) Die Stelle Gal. 6, 8, auf welche Oetinger seine Bezeichnung des Geistes als „der ganzen gewächslichen Verfaßung des treibenden göttlichen Lebens" gründete (Lehrtafel, S. 262), läßt den Geist eher als fruchtbaren Grund und Boden für pflanzliches Wachsthum, denn als solches selber erscheinen.

(so vom Vater 2. Mos. 19, 4; 5. Mos. 32, 11), oder das Gewähren treuen und mächtigen Schutzes unter den Flügeln (so vom Vater Jes. 31, 5; Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; vom Sohne Matth. 23, 37) den Vergleichspunkt bildet. Nicht die schirmende und rettende Macht also, auch nicht die bergende Sorgfalt und erlösende Weisheit ist es, die bei dieser Wahl gerade der Taubengestalt und des Taubenfluges zur Versichtbarung des kommenden Gottesgeistes in Betracht kommt, sondern nächst dem heiligen Character der Erscheinung das sanftschwebende, gleichsam mütterlich brütende und eben damit verklärend vollendende Sich-niederlaßen des Vogels auf den zu beglaubigenden Gottessohn; jenes Jes. 11, 1; 61, 1 geweissagte und durch die alttestamentlichen Geistesmittheilungen, wie sie 4. Mos. 11, 25. 26; 2. Kön. 2, 15 vorkommen, typisch präformirte „Ruhen" des Geistes auf dem Messias, der eben hiedurch seine vollendete geistliche Ausrüstung und Salbung zu seinem Prophetenberufe empfangen sollte*). — In derselben Eigenschaft als verklärende und vollendende Potenz erscheint der Geist auch da, wo er als Siegel (σφραγίς) dargestellt oder wenigstens vorausgesetzt ist, womit Gott die Seinen als solche vor aller Welt kennzeichnet und beglaubigt und ihnen zugleich die Anwartschaft auf sein ewiges Reich ertheilt. So Eph. 1, 13; 4, 30; Joh. 6, 27; Offenb. 7, 2; 9, 4; und 2. Cor. 1, 22, aus welcher letzteren Stelle die nahe Verwandtschaft der Be-

*) Es ist völlig nichtssagende Allegoristik, wenn Philo, Quis rer. div. haer. p. 498, die Ringeltaube als ein Sinnbild göttlicher, die Haustaube als Symbol menschlicher Weisheit bezeichnet. Doch muß die Verehrung der göttlichen Schechina unter dem Symbol einer Taube bereits frühe wenigstens bei einer dem Judenthume entstammenden Religionsform, dem Samaritanismus, aufgekommen sein, wie aus dem im Talmud (Tr. Cholin, f. 6) den Samaritern gemachten Vorwurfe einer Anbetung des Geistes Gottes als Taube hervorgeht (vgl. Lutterbeck, neutestamentliche Lehrbegriffe, I, S. 260). Es lag aber bei diesem angeblichen Taubencult der Samariter, den man noch zu Anfang dieses Jahrhunderts in Nablus als in gewißem Sinne in Geltung befindlich entdeckt hat, wahrscheinlich der symbolische Begriff der göttlichen Liebe zu Grunde, wie denn auch die Philister und Phönicier ihre Liebesgöttin Derceto (Atergatis, Thartak 2. Kön. 17, 31) unter dem Bilde der Taube, als Symbols der Fruchtbarkeit, verehrten. Auch der Venus Erycina waren bekanntlich Tauben geweiht. —

zeichnung des Geistes als ἀῤῥαβών oder Unterpfand (vgl. 2. Cor. 5, 5) mit dem Bilde vom Siegel erhellt. Zur richtigen Würdigung dieses letzteren hat man sich übrigens einmal der alttestamentlichen Bedeutung des Siegelringes als Bildes liebender Sorgfalt zu erinnern (so Jerem. 22, 24; Hagg. 2, 24; Hohesl. 8, 6; vgl. auch Hebr. 1, 3); sodann des Gebrauches von Versiegeln im Sinne von Vollenden (Ezech. 28, 12; Dan. 9, 24; vgl. Joh. 3, 33, wo es verbürgen, versichern, und Röm. 15, 28, wo es sicher überliefern bedeutet), sowie endlich auch der verbergenden und verhüllenden Wirkung des Versiegelns (Dan. 12, 4; Offenb. 5, 1 ff.; 22, 10), die an jenes von Christus Joh. 3, 8 beschriebene geheimnisvolle Walten des Geistes als unsichtbarer Macht über die Herzen gemahnt. — Mit dem Bilde vom Siegel berührt sich in der Stelle 2. Cor. 1, 21. 22 das aufs Nächste verwandte vom Salböle, das auf den alttestamentlichen Hauptstellen Ps. 45, 8; 89, 21; Hohesl. 1, 3; Jes. 61, 1 beruhend, im Neuen Testament theils auf die weihende, krafterfüllende Ausrüstung des Erlösers zu seinem dreifachen messianischen Amte (Luc. 4, 18; Apg. 4, 27; 10, 38), theils auf die Geistesmittheilung an die Gläubigen angewendet wird, sei dieselbe nun eine zur Heilung der Augen von geistlicher Blindheit dienende, gleichsam medicinale (wie Offenb. 3, 18), sei sie die eines höheren Lebens und Erkennens (1. Joh. 2, 20. 27) oder einer besonderen Amtsgnade (2. Cor. 1, 21) theilhaftig machende. Vgl. aber auch die wirkliche Anwendung von Oel zu Heilungen: Marc. 6, 13; Jac. 5, 14, wo das Oel in gewißem Sinne wohl ebenfalls als Symbol des Geistes zu faßen sein wird. Das Significante des als Bild des Geistes gebrauchten Oeles wird übrigens, — wenn auch nicht in der bei den Alten vielfach behaupteten Kraft desselben, die stürmisch aufgeregten Wogen des Meeres friedlich zu besänftigen —, so doch in seiner lichten, reinen Durchsichtigkeit, seiner sanften, wohlthuenden Glätte, seiner erfrischenden, heilkräftigen und belebenden Wirkung, sowie in dem Wohlgeruche der ihm beigemischten Substanzen bestehen. Vgl. schon Buch II, C. 8, §. 97, Nr. 10.

An das Bild vom Oele schließt sich das vom Waßer, bei dem nicht bloß die erquickende und durststillende Wirkung (nach Joh. 4, 10—14; Jes. 12, 3; 44, 3; 26, 19; Hos. 6, 4; 14, 6

und den übrigen vom Thau des Himmels handelnden Stellen des Alten Testaments), sondern auch die einerseits ertödtende, andererseits wiedergebärende, also kurz die taufende Kraft von Bedeutung ist. Letztere findet sich nicht bloß in den unmittelbaren Erwähnungen der Geistestaufe Luc. 3, 16; Apg. 1, 5; 11, 16, sondern auch in den vom Ausgießen des Geistes handelnden Stellen (wie Joel 3, 1; Jes. 32, 15; Sach. 12, 10; Apg. 2, 17; 10, 45; Tit. 3, 6) hervorgehoben; erstere überall da, wo von einem Vollwerden oder Erfülltwerden mit dem Geiste (Apg. 2, 4; 4, 8. 31; 13, 9; Eph. 5, 18; auch Röm. 5, 5), oder von einem Aufwallen desselben im Menschen (vgl. das *ζέειν τῷ πνεύματι* Röm. 12, 11; Apg. 18, 25), oder von seinem Ueberfließen auf andere (Joh. 7, 37—39; vgl. Luc. 6, 38) die Rede ist. — Auch die Luft ist ein Hauptsymbol des Geistes und zwar nicht bloß wegen ihres unsichtbaren und dennoch kraftvoll sich bewegenden, in gewaltigem Windesbrausen sich kundgebenden Wesens, wie es Christus Joh. 3, 8 hervorhebt und wie es sich beim ersten Pfingstfeste in so großartiger Weise bethätigte: sondern auch wegen ihrer reinigend erfrischenden und ihrer wärmend belebenden Wirkung, welche letztere, in mehr als bloß symbolischer Geltung, bei der segnenden und bevollmächtigenden Anhauchung der Jünger durch den Odem des Auferstandenen statt hatte (Joh. 20, 22). — Wie die Luft, namentlich als weithin wehender, alldurcheilender Wind die Allgemeinheit und Reichlichkeit (Tit. 3, 6; Joel 3, 1) des zur Neubelebung und Vollendung der Menschheit ausgegoßenen Gottesgeistes symbolisirt, so deutet das Sinnbild des Feuers dessen zugleich scheidende, richtende und individualisirende Thätigkeit an, wie denn niemals ein Feuer ohne chemischen Scheidungsproceß in der atmosphärischen Luft zu Stande kommt*). Die individuelle Gestaltung des aus dem Gottesgeiste stammenden Lebens zeigte sich vor allem damals, als bei seiner ersten wunderbaren Ausgießung über die junge Gemeinde des HErrn seine drei elementaren Hauptsymbole sich in bedeutsamer Vereinigung zusammen

---

*) Vgl. J. P. Lange, Apostolisches Zeitalter, II, 19, wo das Symbol des die Allgemeinheit des neuen Geisteslebens bedeutenden Windes auf die katholische, das des individualisirenden Feuers auf die protestantische Seite der Kirche bezogen ist.

kundgaben: die Luft als heftiges Windesbrausen, das Waßer in dem Vollwerden der Jünger von der geheimnisvollen Gotteskraft, dem Urbilde alles irdischen Waßers, das Feuer endlich in den feurigen Zungen, die sich einem jeden der zwölf Jünger auf das Haupt setzten, zum unmittelbaren Zeichen dessen, daß nun erfüllt sei die Weissagung Jesajas von dem Geiste des Gerichts und des Brennens (C. 4, 4), Johannis des Täufers von der Feuertaufe (Matth. 3, 11) und Jesu selber von dem Feuer, daß er gekommen sei auf die Erde zu werfen (Luc. 12, 49)*). Und doch darf dieses brennende und richtende Feuer, das da ein unmittelbarer Ausfluß ist der gewaltigen Feuernatur Gottes (2. Mos. 3, 2; 19, 8; 4. Mos. 9, 15; 5. Mos. 4, 24; Ps. 105, 39 u. s. w.), nicht einseitig und ausschließlich als sinnbildliche Bezeichnung des verzehrenden göttlichen Zornes, also des Geistes in seiner richtenden und strafenden Thätigkeit gelten. Es gibt ja auch ein Feuer des Schutzes und Schirmes, mittelst welchen der HErr die Seinen wie mit einer Mauer zu schirmen verhieß (Sach. 2, 9); eine mächtige Flamme der Liebe, die auch viele Waßerströme nicht zu löschen vermögen (Hohesl. 8, 6. 7), und die, wie auf sieben Feuerlampen vor Gottes Thron (Offenb. 4, 5), so in den Herzen der Wiedergeborenen brennt, wo man sie nicht dämpfen soll 1. Thess. 5, 19. — Läßt schon diese letztere bildliche Bezeichnung, wonach der Geist als brennende Lampe, mithin als himmlisches Urbild des siebenarmigen Leuchters im alttestamentlichen Tempelcult erscheint, auch das Licht in die Reihe seiner creatürlichen Symbole eintreten, so erhellt die Statthaftigkeit und biblische Begründung auch dieses Bildes noch mehr aus Stellen, wie 2. Petr. 1, 19; Offenb. 2, 28, wo offenbar der hl. Geist als neues Lebensprincip in den Herzen der Menschen mit dem Ausdruck: „der Morgenstern" gemeint ist (wiewohl einmal

*) Böhme, Morgenr. S. 38: „Gleichwie die drei Elemente: Feuer, Luft und Waßer von der Sonne und den Sternen ausgehen und sind Ein Corpus in einander, und machen die Bewegung und den Geist aller Creaturen in dieser Welt: also gehet auch der hl. Geist vom Vater und vom Sohne aus... Und gleichwie die drei Elemente in der Tiefe walten als Ein selbstständiger Geist, und machen Hitze, Kälte, Wolken, und fließen aus aller Sterne Kraft — also geht der hl. Geist aus vom Vater und Sohne".

Offenb. 22, 16 Christus sich selber den Morgenstern nennt); auch wohl 1. Joh. 1, 7; 2, 10, wo das „wahrhaftige Licht" zunächst zwar nur die wahre sittliche Lebensgestalt oder ἀλήθεια bezeichnet, aber diese nach V. 8 offenbar persönlich gedacht; und Eph. 5, 9—14; 2. Cor. 4, 6, wo das φῶς ebenfalls deutlich genug von Christo unterschieden, und namentlich einmal (Eph. 5, 13) sehr klar als mit dem Geiste Christi identisch erscheint: denn es wird ihm hier wesentlich dasselbe Strafamt zugeschrieben, wie jenem Joh. 16, 8—11. Die seit dem 2ten Jahrhundert oft in der Kirche vorkommende Benennung des Geistes als eines Lichtes entbehrt also keineswegs des Schriftgrundes*). Das Athanasianum hätte sehr wohl, wie es dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste gleiche Majestät, Herrschaft u. s. w. beilegt, dieß auch hinsichtlich des Prädicats Licht thun, den Geist also gleichsam als das dritte Licht neben und in dem ersten und zweiten erscheinen laßen können**). Ja selbst Michael Schirmer in seinem bekannten Pfingstliede singt nichts Ungereimtes, wenn er den hl. Geist anruft: „O komm, du Herzenssonne! Du Himmelslicht" u. s. w. Nur ist immer festzuhalten, daß der Vater das Urlicht in seinem unnahbaren und bis jetzt unschaubaren mächtigen Feuerglanze ist; der Sohn das faßlich gewordene, als ἥλιος νοητός (nach des hl. Basilius Ausdrucke) in die Menschheit hereingetretene, eigentliche Offenbarungslicht; der Geist aber das bis in die innersten Winkel der Menschenherzen hineinscheinende oder auch -brennende Licht der Wahrheit und der Erleuchtung in seiner die Aufgabe des göttlichen Lichts überhaupt vollendenden und zum Ziele führenden Wirksamkeit. Der Vater leuchtet in der Urkraft seines ungebrochenen und ungetheilten hyperphysischen Lichts; der Sohn in der gemilderten, uns näher gebrachten Kraft des erhellenden Strahles, der von diesem Lichte ausgeht; der Geist aber

*) Athenagoras, Legat. pro Christ. p. 84 Rechenb. vergleicht zuerst den hl. Geist einem ἀκτὶς ἡλίου, p. 218 aber einem φῶς ἀπὸ πυρός. Vgl. Cyprian, Ep. I, p. 6: „Ut sponte sol radiat, dies luminat, fons rigat, imber irrorat, ita se spiritus coelestis infundit". Aehnlich Basilius, de Sp. Scto c. 9, 23 u. A.

**) Schön sagt Martensen (§. 56 zu Ende): „Die ganze Trinität steht in einem gegenwärtigen Nun, drei ewige Flammen in dem Einen Lichte". —

scheint in noch milderer Form auftretend, gleichsam als der siebenfältig gebrochene und in seine einzelnen Farbenelemente zerlegte Lichtstrahl des Sohnes, als das ganz und gar in das Menschliche eingegangene, ihm adäquat und familiär, ja innerlich gewordene Princip der göttlichen Offenbarung*).

§. 129. Die Sieben als Zahl des hl. Geistes oder des im Geiste sich geschichtlich und gerichtlich offenbarenden dreieinigen Gottes.

Es bleibt uns nach unsrer individualisirenden Characteristik der drei Personen der Gottheit als letzte Aufgabe noch übrig, dieselben nach ihrem heilsöconomischen Zusammenwirken im geschichtlichen Verlaufe der Offenbarung und des Reiches Gottes zu betrachten und die characteristische Art oder den Proceß, in welchem diese vollständige Selbstoffenbarung des Dreieinigen verlauft, in seinem Nacheinander und Ineinander näher zu beschreiben. Da nun alle Offenbarung Gottes im heil. Geiste, als dem energisch zusammenschließenden und vollendenden Princip der Gottheit, erfolgt, so handelt es sich hier offenbar um die characteristische Signatur oder das Gesetz der Offenbarung des Geistes, als in welcher sich zugleich Vater und Sohn mitkundgeben, gleichwie der Geist bereits allen besonderen öconomischen Acten des Vaters und des Sohnes beiwohnt und sie innerlich belebt und verklärend ausgestaltet. Das Gesetz, nach welchem die Offenbarung der dritten Person der Gottheit verlauft, muß offenbar zugleich Gesetz für die vollständige Offenbarung der ganzen Trinität sein, jedoch nicht für die Offenbarung des Dreieinigen nach seiner Naturseite oder eigenschaftlichen Bestimmtheit, — denn für diese Art der vollendeten Gottesoffenbarung haben wir bereits früher (Cap. I, §. 119, Nr. 3) die Zwölfzahl als characteristische Signatur kennen gelernt: sondern für die Kundgebung der Trinität nach ihrer wesenheitlichen oder persönlichen Bestimmtheit, für die Offenbarung Gottes als (dreipersönlicher) Geist an geistige Wesen. Die Signatnr dieser

*) Man beachte übrigens die Siebenzahl der eben angeführten biblischen Hauptbilder des Geistes (Taube, Siegel, Oel, Waßer, Luft, Feuer, Licht), die vielleicht nichts Zufälliges ist. S. den folgenden §.

geistigen Totalmanifestation Gottes, der es wesentlich ist, in geschichtlichen Processen der Erziehung der Menschen zum Gottesreiche und in mannichfaltigen Acten des Gerichts über dieselben zu verlaufen, ist die Siebenzahl, die wir schon früher als Zahl der religiösen Verbindung Gottes und der Menschheit bezeichnet haben und die eben in dieser ihrer Grundbedeutung ihre stete und nothwendige Beziehung auf die Person des heil. Geistes als des Vermittlers und Vollenders alles religiösen Gemeinschaftslebens kundgibt. Die Sieben ist die Zahl des religiösen Lebens und Geschehens, oder des heilsgeschichtlichen Processes. Denn wie schon der absolute Urheber der ganzen Heilsgeschichte, der Geist, als eine Siebenheit von Kräften dargestellt wird, welche, — sei es in der Gestalt von Feuerfackeln, sei es in der von Hörnern und von Augen auf dem Haupte des Lammes *) — vor Gottes Stuhl befindlich sind und von hier aus in alle Welt ausgesandt werden (Offenb. 1, 4; 4, 5; 5, 6; vgl. Sach. 4, 2. 10), so bedingt und durchwaltet der in einer Siebenheit der Momente zu seinem Abschluße gelangende historische Proceß die ganze heilsgeschichtliche Pragmatik, von der in sieben Schöpfungstagen erfolgten Zubereitung der Erde zu einer tauglichen Wohnstätte für das Menschengeschlecht, bis zu den eschatologischen Heptaden des einstigen Gerichts und der Weltvollendung, wie sie die Apokalypse schildert. — Nicht nur im Mikrokosmos des alttestamentlichen Ritualgesetzes, insbesondere in den Fest- und Reinigungssatzungen, spielen siebentägige, siebenmonatliche, siebenjährige Zeiten eine überaus wichtige Rolle **); auch im übrigen Verlaufe der göttlich

*) Ich muß trotz des männlichen Artikels *οἱ* doch die Beziehung beider Symbole, der *ὀφθαλμοί* wie auch der *κέρατα* in Offb. 5, 6 auf die sieben *πνεύματα* für eine Nothwendigkeit halten (gegen Hengstenberg, Düsterdieck, Ebrard u. s. w.), da sonst das *κέρατα* gar zu nackt und beziehungslos stehen bleibt. Im Ganzen erscheint also hiernach der siebenfältige Geist in dreifacher Weise eigenschaftlich näher bestimmt: als Geist der göttlichen Liebe oder Herrlichkeit, die wie ein Feuer brennt, als Geist der Weisheit und der Stärke Christi. Das Erste drücken die Feuerfackeln, das Andere die Augen, das Dritte die Hörner auf dem Lamme aus. Die heilige Liebe ist aber die Wesenheit, die gemeinschaftsbildende Kraft und Stärke die Natur und die ewige, allverklärende Intellectualität die Energie des Geistes (s. die Tabelle). —

**) Vgl. Bähr, Symb. I, 187 ff.; II, 532 ff.; 577 ff.

bestimmten und beeinflußten Menschheitsgeschichte kehrt die Siebenzahl oft genug in bedeutsamer Weise wieder. Als der siebente nach Adam weissagte der fromme Enoch Jud. V. 14; sieben Paare reiner Thiere und sieben Personen, die nebst ihm selb achte seine Familie bilden, begleiten Noah in die rettende Arche*); zweimal sieben Tage wartet Noah 1. Mos. 8, 10. 12; sieben Söhne hat nach 1. Mos. 10, 2 Japhet, der Stammvater des zum einstigen Erben der dem Sem gewordenen Heilsverheißungen berufenen Geschlechts; sieben Jahre diente Jakob um Lea und eben so viele um Rahel; sieben Tage war Mose von der Wolke des HErrn bedeckt 2. Mos. 24, 16; am siebenten Tage fielen die Mauern von Jericho Jos. 6, 3; Hebr. 11, 30; sieben Tage hielt Simson Hochzeit Richt. 14, 12. 15; sieben Tage warteten die Männer von Jabes Gilead auf Hilfe aus Israel, und wartete Saul auf das Kommen Samuels 1. Sam. 11, 3; 13, 8; sieben Jahre baute Salomo am Tempel und feierte das Fest seiner Einweihung zweimal sieben Tage hindurch 1. Kön. 6, 38; 8, 65. Die Siebenzahl spielt eine Hauptrolle in den auf die Zeitdauer wichtiger heilsgeschichtlicher Epochen bezüglichen Weissagungen Jeremias und Daniels; in den neutestamentlichen Genealogieen der Stammeltern Jesu, sowohl derjenigen des Lucas wie der des Matthäus (dort sind es 11 × 7, hier 6 × 7 oder 3 × 2 × 7 Glieder); im Leben Jesu (vgl. die siebentägigen Zeiträume, die Matth. 17, 1; Joh. 7, 37; 12, 1, vgl. mit 20, 1, angedeutet sind; auch die sieben Jünger Joh. 21, 2); im Leben Pauli (siebentägiges Weilen in Troas Apg. 20, 6, in Tyrus 21, 4, im jerusalemischen Tempel 21, 17, in Puteoli 28, 14 u. s. w.), auch in dem des Petrus, der im Ganzen sieben Stufen des Emporsteigens zu seiner Würde einer Hauptsäule der Kirche mittelst der

*) Die hier vorkommende steigernde Ergänzung der Siebenzahl zur Achtzahl findet sich noch einige Male, z. B. Mich. 5, 4 (sieben Hirten und acht Fürsten); Pred. 11, 2; am bedeutungsvollsten jedoch bei Christi Auferstehung am Tage nach dem Sabbath, dessen Erhebung zum christlichen Wochenfeiertage die Hoffnung des Christen auf die selige Auferstehung symbolisirt, welche nach dem Ablaufe des gegenwärtigen, in sieben Perioden verlaufenden Aeons zu erwarten steht. Vgl. Clemens, Strom. VI, 656. 683. 684.

Berufung Christi zurücklegen mußte (vgl. Joh. 1, 42; Matth. 4, 18—20; Luc. 5, 1—11; Matth. 10, 2—10; 16, 16—19; Joh. 21; zwischen der sechsten und siebenten liegt die Verleugnung); endlich auch in dem des Johannes, für welchen man nur an die sieben apokalyptischen Gemeinden, an die übrigen Heptaden der Apokalypse, an die sieben Wunder Jesu, die er als ihm vorzugsweise wichtig und bedeutsam gewordene in seinem Evangelium erzählt, u. a. m. zu erinnern braucht. — Aufs engste verwandt mit dieser geschichtlichen Bedeutung der Sieben ist eine andere Grundbedeutung derselben, die man die gerichtliche nennen kann und welche überall da zu Tage tritt, wo sie zur Bestimmung von Verhältnissen der Strafe, Rache oder Vergeltung gebraucht ist. Es kann dieß in gutem Sinne der Fall sein, wie bei den sieben Kindern der unfruchtbaren Hanna 1. Sam. 2, 5 (vgl. Ruth 4, 15; Jerem. 15, 9; Hiob 42, 13; 2. Chron. 21, 2; 2. Macc. 7, 1 und Apg. 19, 14, — wo die Siebenzahl der Kinder überall reichen häuslichen Segen andeutet), bei den 700 Ochsen und 7000 Schafen, die der fromme König Assa erbeutete (2. Chron. 15, 11; vgl. 17, 11), den 7000, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt hatten 1. Kön. 19, 18, dem siebenmaligen Schnauben des wiederauflebenden Kindes der Sunamitin 2. Kön. 4, 35; dem siebenmal helleren Scheine der Sonne im Himmelreiche Jes. 30, 26, den sieben Bächen, die aus dem Meeresarme Aegyptens werden sollen (Jes. 11, 15; vgl. 4, 1), der siebenfältigen Erstattung unrechtmäßig genommenen Gutes (Spr. 6, 31; vgl. Sir. 7, 3; 35, 13; 40, 8. 9), der siebenmaligen Errettung des Gerechten aus der Noth (Hiob 5, 19; Spr. 24, 16), den sieben übrig bleibenden Körben mit Brocken nach der Speisung der 4000 Matth. 15, 37, der siebenzig mal siebenmaligen Verzeihung, die dem Bruder widerfahren soll (Matth. 18, 21. 22). Aber auch bei der strafenden Vergeltung spielt die Siebenzahl eine Hauptrolle, nach dem schon von Lamech aufgestellten Grundsatze der Blutrache 1. Mos. 4, 24. So auch nach dem mosaischen Gesetze und dem richterlichen Walten Gottes in der Führung seines Volkes Israel: 2. Mos. 7, 25; 3. Mos. 26, 18 ff.; 5. Mos. 28, 7. 25; 2. Sam. 12, 18; Dan. 4, 13; vgl. 3, 19. Man denke an die siebenjährigen Theuerungen: 1. Mos. 41, 30 ff.; 2. Sam.

24, 13; 2. Kön. 8, 1, an die sieben Gräuel (Spr. 26, 25) oder Teufel im Inwendigen eines besonders gottlosen Menschen, namentlich eines rückfälligen Sünders (Matth. 12, 45; Luc. 8, 2. 30), an die sieben Wehe!, die Jesus Matth. 23, 13 ff. den Schriftgelehrten und Pharisäern zuruft, aber auch an die sühnende Kraft der Siebenheiten bei Opfern, wie 4. Mos. 23, 2; 2. Chron. 29, 21; endlich an die das Ende herbeiführenden, in sieben Stufen verlaufenden apokalyptischen Gerichte, auch wohl an die sieben irdischen Merkmale des Alten Bundes und die sieben himmlischen des Neuen (sieben *ἐπίγεια* und *οὐράνια*), welche der Verfaßer des Hebräerbriefs C. 12, 18—24 einander gegenüberstellt*). — Hiezu kommen die unmittelbar religiös-ethischen Heptaden, die im Grunde ebenfalls geschichtlicher Art sind, da sie die Stufen andeuten, durch welche hindurch das fromme Leben unter Leitung des heil. Geistes sich zu entwickeln hat, mithin die individuelle Heils- oder Heiligungsgeschichte des Frommen ihrem idealen Verlaufe nach symbolisiren. Hieher gehören die sieben Arme des Leuchters im mosaischen Cultus, welche die durch den Gottesgeist und vermittelst des erleuchtenden Wortes oder Gesetzes zu wirkende heilige Ausbildung des menschlichen Geisteslebens andeuten**), gleichwie die dabei befindlichen zwölf Schaubrote die von Gott gesegnete, vom Menschen dankbar hinzunehmende volle Entfaltung der Naturseite des religiösen Gemeinschaftslebens ausdrücken. Hieher gehört ferner das siebenmalige Durchläutertsein des Gottesworts,

*) Delitzsch, d. Br. an d. Hebr. S. 641.

**) Die menschliche Seele, welche Luther (W. Bd. 45, S. 222) mit dem siebenarmigen Leuchter vergleicht, indem er ihr, als dem Heiligthume des ganzen Menschen, „sieben Licht, d. i. allerlei Verstand, Unterscheid, Wißen und Erkenntnis der leiblichen sichtlichen Dinger" beilegt, und welche Delitzsch (biblische Psychologie, S. 147—161), im Anschluße hieran und im Zusammenhange mit seiner Auffaßung von ihrem abbildlichen Verhalten zur himmlischen Doxa Gottes, im Einzelnen nach ihren angeblichen sieben Hauptkräften zu beschreiben versucht — hat mit dem siebenarmigen Leuchter nichts zu thun. Dieser ist zunächst nur ein Symbol des siebenfältigen Gottesgeistes in seiner offenbarenden (erleuchtenden) Einwirkung auf den Menschen, und erst abgeleiteter Weise auch des diese Offenbarung aufnehmenden und sich in Folge davon dem heil. Geiste conform gestaltenden Menschengeistes. Vgl. auch Sach. 4, 2. 6.

Ps. 12, 7; das Loben Gottes siebenmal am Tage Ps. 119, 164; die sieben Bitten, die der betende Salomo 2. Chron. 6, 21—40 für sein Volk an Jehova richtet; die sieben Bitten um die wesentlichsten zeitlichen und ewigen Heilsgüter und -Stufen, die der HErr in der entwickelteren Gestalt seines Gebets bei Matth. 6, 9—13 uns an den himmlischen Vater richten lehrt; die sieben Seligpreißungen zu Anfang der Bergpredigt Matth. 5, 3—10*), die sieben Gleichnisse, die Christus nach Matth. 13 zur Belehrung über Wesen und Entwickelung des Gottesreiches mittheilt; die sieben Gebote, die er nach Marc. 10, 19, vgl. mit Matth. 19, 18. 19, dem reichen Jünglinge vorhält; die sieben Charismen, die Paulus Röm. 12, 6—8, und die sieben anderen, die er 1. Cor. 12, 8—10 aufzählt; die sieben Tugenden, die nach 2. Petr. 1, 5—8 aus dem Glauben hervorgehen müßen; die sieben Eigenschaften der himmlischen Weisheit von oben her, wie sie der Christ besitzen soll Jacob. 3, 17 (vgl. die sieben Säulen am Hause der hypostatischen Weisheit, Spr. 9, 1 — offenbar eine besonders deutliche Hinweisung auf die sieben Kräfte des heil. Geistes, der ja dem Sohne zur Stütze und zugleich zur verklärenden Zierde gereicht — nach Offenb. 5, 6); endlich die siebengliedrigen Doxologieen, womit die Himmlischen dem Lamme huldigen Offenb. 5, 12; 7, 12**).

*) Daß ihrer sieben sind, nimmt wenigstens Meyer an; doch kann man auch neun zählen. Ebenso ist die Siebenzahl der Gleichnisse vom Himmelreich in Matth. 13 wahrscheinlich nur eine ideale, von diesem Evangelisten hergestellte, denn Marc. 4, 26 ff. fügt jedenfalls gleich noch ein achtes hinzu. Ja nach Marc. 4, 33 scheinen ihrer damals noch mehr von Jesu mitgetheilt worden zu sein.

**) Die alte Kirche hat die religiösen Heptaden noch bedeutend vermehrt. Sie zählt, vielleicht mit Beziehung auf die siebenerlei bösen Gedanken, die Jesus Matth. 15, 19 namhaft macht (Marc. 7, 21. 22 sind ihrer freilich zwölf): sieben Todsünden (delicta capitalia — zuerst bei Tertullian, de pudicit. c. 19; vgl. adv. Marc. IV, 9), sieben Hauptlaster (seit Joh. Cassianus und Joh. Climacus in der Scala paradisiaca) und dagegen sieben Mittel, zur Sündenvergebung zu gelangen (Origenes, Homil. II in Levit. p. 190 sqq.), sieben Tugenden (schon bei Hermas Mand. VI, 2; VIII etc. in verschiedentlicher Weise, dann bei Augustin, Gregor d. Gr. u. s. w.), sieben Sacramente, sieben clericalische Amtsstufen vom Ostiarius bis zum Bischof, sieben Status exinanitionis Christi und ihnen gegenüber sieben Verhüllungen

Auch da, wo die Sieben in der Naturwelt auf bedeutsame Weise hervortritt, geschieht dieß immer in der Art, daß sie entweder den Proceß einer Lebensentwicklung oder doch das Vorhandensein höherer geistartiger oder wirklich geistiger Lebensthätigkeit andeutet. Mag man auch von den sieben Momenten des elementaren physischen Processes nach Böhme und Baader (Compression, Expansion, Rotation, blitzartig einstrahlende Idee, neue mildere Zusammenziehung, neue Ausbreitung in die besonderen Kräfte der nunmehr bildsamen Natur und harmonisch-friedliche Vollendung), sowie von den sieben Kräften oder Processen des menschlichen Seelen- und Leibeslebens, welche Delitzsch und Göschel in Analogie mit jener schon in der Kabbala keimartig angedeuteten Heptas statuirt haben, denken, wie man will: soviel ist gewiß, daß die sieben Hauptaltersstufen des physischen Lebens des Menschen, die schon Solon und Hippokrates unterschieden, sowie das bedeutsame Hervortreten der Sieben in der Entwicklung des Weibes (das mit 2 × 7 Jahren mannbar wird und mit 7 × 7 seine Zeugungsfähigkeit verliert), in dem Generationswechsel und den Häutungen mancher niederer Thiere, auch wohl in den zeitlichen Umlaufsverhältnissen der Planeten, (wo Schubert*) jedenfalls mit mehr Grund ein gesetzmäßiges Walten der Siebenzahl angenommen hat, als hinsichtlich der durch die neueren Entdeckungen längst weit über 7 hinausvermehrten Zahl der Planeten

---

der Herrlichkeit Christi (Bernhard, Osterpred. über Offenbarung 5, 5), sieben Worte des gekreuzigten Erlösers, sieben Worte Maria's, sieben Schmerzen und sieben Freuden Maria's, sieben Bußpsalmen, sieben horae canonicae u. s. w. Vgl. auch Luther's Aufzählung von sieben Hauptheiligthümern des evangelischen Bekenntnisses im Gegensatze zu den sieben katholischen Sacramenten („Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, Schlüßel, Kirchendiener, Gebet und Kreuz") in der Schrift: Von Kirchen und Conciliis, Wke. Bd. 25, S. 359 ff.

*) Vgl. seine Kosmologie, Bd. II, S. 405 ff. mit Geschichte der Seele, S. 335, wo er, natürlich vor Entdeckung des Neptun, die vier näheren Planeten Merkur, Venus, Erde, Mars (die sich wie Auge, Nase, Zunge, Ohr verhalten sollen) den drei entfernteren Jupiter, Saturn, Uranus (die sich angeblich wie die Systeme der Athmung, Verdauung und Zeugung verhalten) entgegensetzt. — Auf die sieben Staubgefäße der Lilie weist er hin Symb. d. Tr. S. 46 ff.

selbst) — auf ein auch im Naturleben auf mannichfaltige Weise sich wirksam erzeigendes Princip siebenstufiger Entwicklung hindeuten. In räumlichem Beieinander prägt sich dieses heptadische Princip aus in den Regenbogenfarben, wenn man will, auch in den himmlischen Siebengestirnen, sowie in den 6 + 1 Staubgefäßen der Lilien; in dem Hervortreten der vier motorischen Hauptgliedmaaßen nebst Kopf, Brust und Bauch bei den höheren Thieren und beim Menschenleibe*); in der Zusammengehörigkeit der zwei Ohren, zwei Augen, zwei Nasenlöcher und des Mundes am Kopfe; in der schon von Galenus bemerkten Siebenzahl der (aus 2 Paaren + 1 bestehenden) Schädelknochen; in den 2 × 7 Knochen des Angesichts; in dem mehrfachen Vorkommen des Verhältnisses von 6 + 1 in der Gruppirung der einzelnen Abtheilungen des Gehirns**); in dem siebenmaligen Enthaltensein der eigentlichen Länge des Kopfs in der Gesammtlänge des menschlichen Leibs u. s. w. Die physikalischen Grundkräfte der Natur laßen sich am paßendsten in der Siebenheit: Cohäsion, Expansion, Chemismus, Electricität, Magnetismus, Wärme und Licht zusammenfaßen***). So hat Prichard das Menschengeschlecht auf sieben Raçen zurückgeführt: die iranische, turanische, amerikanische, hottentottisch-buschmännische, die der Neger, der Papuas und der Alfourus. Mannichfache Heptaden anderer Art statuiren ältere und

*) Selbst ein Herder erkennt die objective Thatsächlichkeit dieser Heptade an (Aelteste Urkunde, Bd. I, S. 163): „Ich mag's nicht entwickeln. Jeder kennt das Bild der Sieben am Menschen, wovon alle Nationen so viel geredet, oder kann's finden: Plato's Seelen und das kleine äußere Gerüste, Händ' und Füße! .... Wie's auch sei: die drei Haupt- und Wunderkräfte: Gedanke, Herz und thierische Lebenskraft im Menschen; das andere sind Aeste, Werkzeuge und Gefieder" u. s. w.

**) „An die 2 × 3 Abtheilungen des großen Gehirns schließt sich als Siebentheil das kleine Gehirn an .... Die Urgebilde des Sehnerven sind sieben: die zwei sogenannten Sehhügel, die vier Hügel und die flammenartig darüber schwebende Zirbeldrüse" u. s. w. Schubert, Gesch. der Seele, S. 170—172.

***) Schubert, Spiegel der Natur, S. 439. 440. — Die Krystallographie nimmt sieben regelmäßige (plenotesserale) Grundformen an.

neuere Naturforscher *). — Bekannt ist auch die Wichtigkeit der Sieben auf dem Gebiete der Kunst, zumal der Musik mit ihrer sieben volle Töne begreifenden Tonleiter, der Malerei mit ihren sieben Hauptfarben und der Baukunst, deren edelste Schöpfungen, die gothischen Dome des Mittelalters, ganz und gar von der Siebenzahl beherrscht sind und dieselbe sowohl in ihren Spitzbogenfenstern wie in ihrer aus sieben Quadraten bestehenden kreuzgestaltigen Grundform aufweisen **). Man kann auch sehr wohl die Künste insgesammt auf eine Siebenheit (drei plastische, drei tonische und eine gymnastisch-mimische) zurückführen, gleichwie man früher die Wißenschaften unter dem Namen artes als Siebenheit auffaßte.

Versucht man es, diese zahlreichen verschiedenartigen Heptaden ihrer inneren Theilung und Gliederung nach auf ein gemein-

---

*) Jene Prichard'sche Eintheilung führt selbst Humboldt, Kosm. I, S. 383, in beifälliger Weise an. — Eine ältere naturwißenschaftliche Heptas war z. B. die durch Zusammenfaßung der drei paracelsischen Grunddinge Sal, Mercurius, Sulphur mit den vier alten Elementen entstehende, befürwortet noch von J. F. v. Meyer (Blätter 2c. I, S. 110); die der sieben natürlichen Facultäten des Thierkörpers (facultas nutritiva, vitalis, sensitiva, motiva, enuntiativa, defensiva, generativa) nach des Comenius Synopsis Cap. 10; die der sieben membra vitalia des Menschen (Herz, Hirn, Milz, Leber, Galle, Nieren, Lunge), welche ebendas. p. 208 in unmittelbare Analogie zu den sieben Planeten gesetzt werden; die sieben Geschmäcke (süß, bitter, salzig, brenzlich, sauer, scharf, herb), sieben Metalle (Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei, Quecksilber) u. a. Siebenheiten bei demselben; desgleichen die pathologische Siebenheit der den normalen Gesundheitszustand bedingenden Naturalia, aër, cibus, potus, somnus et vigilia, motus et quies, excreta et retenta, animi pathemata; die diesen gegenüberstehenden Non naturalia u. s. w. Das Alterthum liebte es auch, sieben Vocale zu zählen. Vgl. überhaupt in Betreff der zahlreichen Heptaden der alten Kosmophysiker Philo, de mundi opif. c. 27. 28, und von Neueren besonders Schubert, Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Bd. II, 1 und 2; Geschichte der Seele, S. 138—178 u. s. w.

**) In manchen Kirchen ist die Siebenzahl noch specielleren baulichen Verhältnissen zu Grund gelegt, wie in der Nürnberger Lorenzokirche, in mehreren gothischen Kirchen mit siebenseitig geschloßenem Chore, aber auch in der alten romanischen, von Graf Konrad erbauten Kirche zu Limburg mit ihren sieben Thürmen u. s. w.

sames Princip zurückzuführen, so erweist sich jedes andere als schlechtweg untauglich hiezu, außer dem über alles Geschöpfliche absolut erhabenen des in siebenfältiger Kraft und Herrlichkeit sich offenbarenden Gottesgeistes. So unmöglich es ist, die anatomischen Heptaden der menschlich-somatischen Natur in unmittelbare analogische Beziehung etwa zu den sieben Bitten des Vater Unsers zu setzen, oder die Siebenheiten der physiologischen Lebensentwicklung des Menschen allenfalls mit den zeitlichen Heptaden des mosaischen Gesetzes oder mit den siebenstufigen Gerichten der Apokalypse zu combiniren; und so wenig es einem Kepler gelingen konnte, in den vermeintlichen sieben Planetensphären die sieben Farben und Töne in bestimmter Vertheilung nachzuweisen, oder einem Newton, die sieben Farben seines Spectrums wenigstens auf die Dimensionen der diatonischen Scala zu reduciren*): so unbestreitbar bleibt immer die Zurückführbarkeit aller zeitlichen wie räumlichen Heptaden des gesammten geschöpflichen Bereichs auf die sieben Geister (geistigen Offenbarungskräfte und -weisen) der Gottheit, als die allumfaßende höchste Einheit und das absolut urbildliche Princip für alle möglichen verschiedenen Wandlungen heptadischer Gliederung, Stufenfolge und Entwicklung. Im hl. Geiste, als vollendender oder verklärender Causalität bei aller Gottesoffenbarung, finden sämmtliche siebenfältige Erscheinungen der Wirklichkeit: die Stufen oder Epochen der Natur- und Menschheitsgeschichte, wie die in siebenfachem Nebeneinander hervortretenden Kräfte oder Momente des realen Thatbestands in Natur- und Gnadenreich; die durch 6 + 1, wie die durch 3 + 4 oder durch 5 + 2 zu zerlegenden Heptaden — ihren letzten Erklärungsgrund und ihr himmlisches Urbild.

Aber was sind denn nun diese geheimnisvollen Urformen aller heptadisch, d. h. geschichtlich und gerichtlich bestimmten Manifestation der allweise ordnenden und ebenso allgütig wie allmächtig regierenden Gottheit? Was sind und bedeuten sie in ihrem Ansich-sein, eine jede nach ihrer wesentlichen himmlischen Existenzweise für sich betrachtet und auf die übrigen bezogen? — Die schon betrachteten apokalyptischen Stellen, welche sie, offenbar in nur modalistischem und figürlichem Sinne, als sieben pneumatische Ein-

*) S. Kosmos, Bd. III, S. 440.

zelwesen hypostasirt erscheinen laßen, bezeichnen, gleich den alttestamentlichen Vorbildern des siebenarmigen Leuchters, der sieben sacharjanischen Augen und Lampen und der sieben Säulen am himmlischen Weisheitstempel, nur ihr gemeinschaftliches Wesen, und zwar wohl mit hinreichender Deutlichkeit als das absolut machtvolle, intelligente, in heiliger Liebe erglühende Geisteswirken des Vaters und des Sohnes. Ertheilen nun Schrift und Natur auch Antwort auf die Frage nach ihrem besonderen Wesen und Verhalten? Lehren sie uns auch ihre Namen kennen und befähigen sie uns dadurch, uns über ihr Verhältnis zu den zwölf göttlichen Natureigenschaften, an denen, wie wir sahen, auch der hl. Geist als vollkommene und gleichwesentliche Person, wie Vater und Sohn, participiren muß, eine klare und bestimmte Ansicht zu bilden? —

Die hl. Schrift zunächst unterrichtet uns allerdings über die Namen der sieben Kräfte des göttlichen Geistes und zwar mit ziemlich unmisverständlicher Deutlichkeit und Bestimmtheit. Sie thut dieß in der bekannten jesajanischen Weissagung von dem Geiste Jehovas, der sich auf den Messias, den Zweig aus der Wurzel Isai's, niederlaßen werde, und zwar zu sechsfältiger Kraft- und Tugendwirkung erschloßen: als Geist der Weisheit und der Einsicht, als Geist des Raths und der Stärke, als Geist der Erkenntnis und der Furcht Jehovas, Jes. 11, 2. Die Identität dieser sechs Grundkräfte des Einen Jehovageistes, oder dieser siebenfältigen Benamung desselben (zuerst einheitlich und zusammenfaßend, dann in drei Paare von Hauptmomenten seines Wesens und seiner Wirksamkeit zerlegt) mit den ἑπτὰ πνεύματα der Apokalypse läßt sich nicht mit genügenden Gründen bestreiten. Sie wird durch das: ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα Offenb. 3, 1, womit Christus offenbar auf die vorliegende messianische Grundweissagung zurückweist, mit ziemlicher Sicherheit wider jedes Bedenken festgestellt*). — Sehen wir uns nun nach einem heptadischen Geschichts-

*) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 147, wo freilich aus diesem Ausdrucke gefolgert ist, daß die sieben Geister, die der Gottmensch habe, die constitutiven Kräfte der göttlichen Doxa seien, deren Inhaber Christus wäre, — eine Ansicht, die wir ebensowenig theilen können, wie die gleich darauf in Betreff der Reihenfolge der sieben Geister in Jes. 11,

oder Natursymbol um, welches durch ähnliche innere Gliederung und Bedeutung seiner Factoren geeignet wäre, in unmittelbare abbildliche Beziehung zu dieser geistigen Ursiebenheit gestellt zu werden, um uns alsdann zum näheren inneren Verständnisse auch der übrigen, entfernteren und mittelbareren Heptaden des Bereichs der göttlichen Offenbarung, wenigstens der wichtigsten und wesentlichsten unter ihnen, zu verhelfen: so erscheint von allen durch die Sechs und Eins getheilten, oder vielmehr aus der Eins zur sechsgliedrigen Entfaltung entwickelten Siebenheiten keine für diesen Zweck geeigneter, als die aus dem zu Grunde liegenden Weiß und den vom vollen Roth zum tiefen Violett herabsteigenden sechs Lichtfarben bestehende Siebenheit des zerlegten Sonnenstrahls im Regenbogen. Denn der Regenbogen ist ein Sinnbild von naturgeschichtlich wie heilsgeschichtlich gleich hervorragender Bedeutung: Bild der sieben Haupterscheinungsformen der ins Erdendunkel hereinstrahlenden solaren Lichtkraft, wie der bundschließenden Gnade und verheißenden Treue der sich reichsgeschichtlich manifestirenden Gottheit; ja directes physisches Abbild der ewigen Doxa, die als überweltlicher Wesensausfluß die Lichtgestalt des himmlisch thronenden Dreieinigen umstrahlt (Offenb. 4, 3). Sollten nun nicht gerade die sechs aus dem Urweiß (oder auch Urroth — s. Buch II, Cap. 5, §. 78. 81) entwickelten Farben dieser leuchtenden Himmelserscheinung, in denen wir schon früher sechs characteristische Haupteigenschaften der Gottheit sich in symbolischer Abspiegelung kundgeben sahen, den sechs Kräften entsprechen, in die der Eine Geist Jehovas nach der obigen Stelle zerlegt erscheint? — Wir fanden in dem Violett und dem Blau, den beiden untersten Farben, die Macht und Allgegenwart, zwei characteristische Haupteigenschaften des Vaters, und zugleich die Ewigkeit und die Treue, zwei geistige oder ethische Haupteigenschaften Gottes, abgebildet*). Dieß zusammengefaßt, erweist sich das erste Farbenpaar des Re-

---

2 aufgestellte. Denn zur Umstellung dieser sieben Namen liegt in keiner Weise eine Berechtigung vor; und am allerwenigsten bietet etwa die Beschaffenheit des siebenarmigen Leuchters (Sach. 4) eine solche dar, durch welche sich Delitzsch veranlaßen läßt, den „Geist Jehovas" in die Mitte der ganzen Reihe zu verlegen.

*) Die Ewigkeit läßt sich wenigstens insofern durch das Violett symbo-

genbogens als Signatur des Vaters nach seiner geistigen Energie und Selbstoffenbarung. In der Reihe der sechs Bestimmtheiten des Jehovageistes nach Jes. 11, 2 entspricht ihm offenbar nicht das erste, sondern erst das zweite Paar: der Geist des Raths und der Stärke, und zwar so, daß die zweite dieser Wirkungsweisen, die Stärke, mit der richterlichen Allmacht; die erste aber, der Rath, mit der im Paraklet sich wirksam erweisenden väterlichen Treue und Allgegenwart Gottes zusammenfällt. — Die mittleren Regenbogenfarben: Grün und Gelb, die Farbe der Weisheit und die der Herrlichkeit (zugleich aber auch die Farben des menschlichen Hoffens und des irdischen Verwesens und Vergehens), sind die characteristischen Symbole des Sohns als der persönlichen Natur Gottes in ihrer Richtung auf die Menschwerdung hin. Ihnen entsprechen die beiden ersten Prädicate, die Jesaja dem Jehovageiste beilegt: Weisheit und Einsicht, was man auch hinsichtlich der letzteren annehmbar finden wird, wenn man nur bedenkt, daß die göttliche Lichtherrlichkeit eigentlich nichts anderes ist, als die himmlische Seite der absoluten Intelligenz Gottes überhaupt. Vgl. oben §. 63 und 78. — Dem letzten Farbenpaare endlich: dem ins Rothe gesteigerten Feuergelb und dem Feuerrothe, diesen beiden Sinnbildern der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes, werden die Prädicate der Gotteserkenntnis und der Gottesfurcht zumeist entsprechen. So treffen beide Zusammenstellungen, die des Farbenspectrums der Iris und die der Weissagung des gottbegeisterten Sehers, eine jede von ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte aus, in der Angabe der characteristischen Grundbestimmtheiten des durch richtendes Erkennen der Herzen und durch Entzündung verklärender Liebesgluth in denselben die göttliche Heilsoffenbarung abschließenden Geistes zusammen. —

Daß diesem zufolge die Reihenfolge der characteristischen Momente beim Propheten von der in der natürlichen Hieroglyphik des Regenbogens eingehaltenen abweicht, darf nicht allzusehr auffallen. In dem heilsgeschichtlich weissagenden Regenbogen stellt Gott die objective und natürliche Folge seiner, zuerst als alttesta-

---

lisirt finden, als ihr characteristischer dunkler Rothpurpur zwischen dem vollen Roth der Liebe und dem Violett oder Blaupurpur der Macht vermittelt und deren höhere Einheit bildet.

mentliches Reich des Vaters, dann als Mittelreich des Sohnes, endlich als Geistesreich der Liebe und Vollendung auftretenden heilsöconomischen Manifestationen den Menschen in tröstlich erhebendem und geistlich erleuchtendem Bilde vor Augen. Dem königlichen Seher aber, der, erfüllt und getrieben vom Geiste des präexistenten Christus, die Ausrüstung des gottmenschlichen Heilandes mit dem weihenden und verklärenden Geiste des HErrn schildern wollte, mußte natürlich diejenige Bestimmtheit des Gottesgeistes als die wichtigere und gerade bei diesem Ereignisse bedeutsamer hervortretende erscheinen, welche dessen innergöttliche Beziehung zu der zweiten Person der Gottheit, der persönlichen Lichtherrlichkeit und Weisheit Gottes, ausdrückt und mit besonderer Klarheit hervorhebt. Wie denn auch Johannes die regenbogenartige Doxa um Gottes Stuhl her vor Allem im Lichte des Sohnes, im Smaragdgrün der himmlischen Weisheit erstrahlend, erblickte (Offenb. 4, 3)! Abweichungen von der gewöhnlichen, natürlichen oder ontologischen Ordnung der drei Personen der Trinität finden sich aber auch sonst in vollständigen Namhaftmachungen derselben, indem je nach Bedürfnis bald der Sohn, als der Mittler und Weg zum Vater, bald wiederum der Geist, ohne den Niemand Christum einen HErrn heißen kann, vorangestellt ist. Man vgl. nur die trinitarischen Hauptformeln: Matth. 28, 19; 2. Cor. 13, 13 und 1. Cor. 12, 4—6. Eine sich stets gleich bleibende Reihenfolge der einzelnen Kräfte des, die Offenbarung des Dreieinigen in der Totalität ihres Nach- oder Nebeneinander bezeichnenden siebenfältigen Gottesgeistes darf also keineswegs von uns postulirt werden. Je nach der heilsöconomischen oder naturöconomischen Stellung, wie sie den verschiedenen geistbildlichen und geistgewirkten Heptaden zukommt, müßen wir erwarten, bald die das väterliche, bald die das sohnheitliche (christologische), bald endlich die das eigenthümlich pneumatische Princip des absoluten Geisteswirkens bezeichnenden Momente den Vortritt vor den anderen behaupten zu sehen. — Und so hält denn die als Vorbild für alle natur- und menschheitsgeschichtlichen Processe so überaus bedeutsame Siebenheit der Schöpfungstage, sofern sie als successive Manifestation der schaffenden Geisteskräfte Gottes betrachtet wird, im Wesentlichen die Reihenfolge der symbolischen Farbenheptas des Regenbogens

ein. Die beiden ersten Schöpfungstage, die gleichsam im violetten und im blauen Lichte (in der Farbe des aus dem Dunkel der Urnacht hervorleuchtenden Lichtes*) und in der des Waßers) erstrahlen, manifestiren die Macht und Treue des Vaters. Die beiden folgenden, an denen das Grün des Erdreichs und das Gold der Himmelslichter hervortritt, offenbaren typisch die Weisheit und Herrlichkeit des Sohnes. Der fünfte und sechste, characterisirt durch die Farbe der thierischen Lebenskraft und der menschlichen Lebenswärme (Orange oder Dottergelb und Roth oder Blutfarbe), deuten auf die Güte und Liebe des Geistes hin, — während der heilige Sabbath mit seinem festlichen Weiß sich in ähnlicher Weise verklärend und zusammenfaßend zu ihnen allen verhält, wie das glänzende Licht des unzerlegten Sonnenstrahls zu den einzelnen Elementen des Regenbogens. Dagegen wendet sich der betende Christ in den sieben Bitten des Vaterunsers nach der grundlegenden und Alles in sich begreifenden Anrufung des Vaters in der ersten Bitte (welche der Voranstellung des „Geistes Jehovas" bei Jesaja entspricht) in der zweiten und dritten zumeist an den Geist des Sohnes, in der dritten und vierten dann wieder an die treue und rettende Macht des Vaters, in den beiden letzten endlich an den bis zum Ende bewahrenden und fördernden hl. Geist: die Ordnung ist also hier ganz die nämliche, wie Jes. 11, 2. Diese Reihenfolge möchte aber wohl als die maaßgebende auch für die meisten übrigen heptadischen Stufenleitern des Gebetslebens und des mystisch-contemplativen Verkehrs der Seele mit Gott zu betrachten sein. Nur ist in Bezug auf diese, wie auf alle übrigen Siebenheiten des Natur- und Geisteslebens jedenfalls im Auge zu behalten, daß der Geist Gottes, wenn auch nie ein Geist der Unordnung, doch immer ein Geist der Freiheit ist (vgl. 1. Cor. 14, 33 mit 2. Cor. 3, 17; Joh. 3, 8), der sich also nicht an diese oder jene Reihenfolge der Erweisungen seiner Kraft und Göttlichkeit stricte zu binden braucht, sondern oft auch neue Wege zu deren successiver Bethätigung einschlagen kann, die den gangbareren und gewöhnlichen nicht entspre-

*) Vgl. J. F. v. Meyer (Spiegel der Vollkht. in Blätt. u. s. w. I, S. 111), wo in sinnig-zarter Weise an das in den ersten Tagen des Frühlings hervortretende Violett des Veilchens, dieser „Erstgeburt Himmels und der Erde", erinnert ist.

chen. Nur so erklärt es sich auch, daß bei weitem die meisten symbolischen Heptaden ein die Bedeutung und Stufenreihe der einzelnen Momente unbestimmt laßendes ideales Gepräge tragen, oder den üblichsten Reihenfolgen, wie der in Jes. 11, 2, in 1. Mos. 1, im Vater Unser vorliegenden, nur im Allgemeinen, etwa was ihren Ausgangs- und Endpunkt betrifft, entsprechen. So z. B. der mit der *ἀρετή* beginnende, mit der *ἀγάπη* schließende Katalog der sieben Früchte des Glaubens in 2. Petr. 1, 5—8; die sieben mit der Keuschheit beginnenden und mit der ungeheuchelten Lauterkeit schließenden Eigenschaften der Weisheit von oben her Jak. 3, 17 ff.

Die Frage nach dem Verhältnisse der Heptas zur Dodekas, als der anderen Hauptoffenbarungszahl des göttlichen Lebens haben wir bereits oben im Allgemeinen dahin beantwortet, daß wir diese als Signatur der vollständigen Naturoffenbarung Gottes, d. h. der zusammenfaßenden seligen Kundgebung seiner Eigenschaften, diese als Sinnbild seiner totalen Geistesoffenbarung, d. h. des vereinten energischen Zusammenwirkens seiner göttlichen Kräfte, bestimmten. Soll nun noch näher angegeben werden, welche der göttlichen zwölf Haupteigenschaften, in der besonderen Form oder Modification, wie sie das Wesen des Geistes, als der dritten Person der Gottheit, ausmachen — den einzelnen sieben Grundkräften desselben vorzugsweise entsprechen und gleichsam zu Grunde liegen, so wird wohl, im Anschluße an das im vorigen Capitel, §. 124 Bemerkte*), anzunehmen sein, daß der allumfaßende Jehovageist (die eigentliche Grundlage des sich offenbarenden persönlichen Geisteslebens) den wesenheitlichen Grundeigenschaften des hl. Geistes, also der absoluten Lebendigkeit, alldurchdringenden Spiritualität, heiligen Liebeskraft und Gnadenfülle, entspricht, und zwar diesen allen zusammen, da sie erst in ihrer Vereinigung die Grundlage des eigenthümlichen Personlebens des Geistes bilden. Den vier mittleren ästhetisch-intellectuellen oder Natur-Eigenschaften des Geistes sodann, die ihn in seiner Tendenz auf heilige sittliche Gemeinschaftsbildung characterisiren: der zeugenden Weisheit, lehrhaftigen Einsicht, rathenden Trostspendung und richterlich strafen-

*) Vgl. auch die Tabelle, gleich hinten.

den Stärke, entsprechen die beiden ersten Paare der Kräfte des Jehovageistes als ihre nothwendigen lebendigen Aeußerungen und Bethätigungen. Als Product und Resultat der beiden Paare ethischer Eigenschaften des Geistes endlich, wie wir sie als Gottschauen und Herzenskündigung und als Demuth und Anbetung bestimmen zu müßen geglaubt, steht die Bethätigung des Jehovageistes als Geistes der Gotteserkenntnis und der Gottesfurcht da. Entsprechend würde man dann auch hinsichtlich des geschöpflich-abbildlichen menschlichen Geisteslebens anzunehmen haben, daß dessen grundlegende persönliche Selbstbestimmung wesentlich auf dem richtigen Verhalten des Individuums zum Gottesgeiste überhaupt beruhe, während die fruchtbare Bethätigung seiner Naturseite in den Socialsphären der sittlichen Welt vom Einfluße der vier ersten (oder intellectuellen) besonderen Kräfte des Gottesgeistes abhänge, die vollkommene Ausbildung seines freien schöpferisch wirkenden Personlebens im Arbeiten, Handeln und Schaffen endlich durch die innige Beziehung zum Geiste göttlicher Erkenntnis und Furcht des HErrn (vollkommenen Gehorsams) bedingt sei.

Anmerkung. — Wie aus allem Bisherigen ersichtlich, betrachten wir die Dreizahl keineswegs als eine der sich in siebenfältiger Kraftwirkung bethätigenden und erschließenden dritten Person der Gottheit fremde, etwa nur die Wesensverhältnisse des Vaters und des Sohnes bestimmende Signatur: glauben dieselbe vielmehr dem Geiste als modale Wesensbestimmung in gleichem Maaße der Ausdehnung und Gewichtigkeit vindiciren zu müßen, wie dem Vater und dem Sohne, nur daß er sie nicht in der Weise nach außen erschließt und gleichsam zur Schau trägt, wie dieß beim Sohne, dem eigentlichen Vermittler aller äußeren Gottesoffenbarung, der Fall ist. Die Drei steckt nicht nur, und zwar als eigentliche Wurzel, in der Dodekas der Haupteigenschaften auch dieser Person der Gottheit: sie durchwaltet auch die Siebenheit der Geisteskräfte in zwiefacher Weise, sofern einmal die drei Paare der Wirkungsweisen des Jehovageistes den drei Personen der Gottheit überhaupt entsprechen, sodann aber auch das dritte dieser Paare zusammt dem רוּחַ ה' wieder das eigenthümliche Wesen des Geistes für sich (in seinem sich selbst bestimmenden und vollendenden Personleben) als ein dreiheitliches erscheinen laßen. Als besonderes Beispiel für dreiheitlich gegliedertes Wirken des hl. Geistes läßt sich übrigens auch die wichtige Stelle Joh. 16, 8—11, vom dreifachen richterlichen Strafamte des Paraklet, anführen; auch wohl Röm. 14, 17; desgl. Luc. 8, 15 und alle übrigen Stellen, welche eine Dreistufigkeit der Heilsordnung (vocatio, conversio, sanctificatio) als Grundgerüste einer specielleren (siebenfältigen) Gliederung der Entwicklung des Menschen zu christlicher Lebensvollendung andeuten. —

Wie unstatthaft wir übrigens eine Addition der göttlichen Drei zur Siebenzahl des Geistes finden müßen, wie sie noch Delitzsch auf Grundlage kabbalistischer Anschauungen vornimmt, um die Dekas als Zahl der Fülle der Gottesoffenbarung herauszubekommen, ist nach allem dem bisher über das Verhältnis der Trias zur Heptas Bemerkten klar. Ein Nebeneinander oder gar ein Außereinander der dreiheitlichen und der siebenheitlichen Selbstmanifestation Gottes findet so wenig statt, daß die volle Offenbarung der göttlichen Dreiheit die Siebenheit vielmehr vollständig in sich einschließt, wie umgekehrt die Siebenheit der Geisteskräfte, die Gott in alle Lande aussendet, die ganze Dreiheit in sich aufgenommen hat und überall da mittheilt, wo sie in erfolgreiche Wirksamkeit tritt*). Nur in ganz abstractem Sinne und in rein lehrhaftigem Interesse kann man von einer göttlichen Heptas noch außer der Trias reden. In Wahrheit sind beide auf das Unzertrennlichste geeinigt und ineinander. Dazu kommt, daß man dann den Geist entweder zweimal zählen, oder die „sieben Geister" ganz von ihm selbst unterscheiden müßte, was beides gerade den Grundstellen, die über die pneumatische Heptas handeln, namentlich Offenb. 1, 4 und 5, zuwider ist. Denn gibt etwa der Vater und der Sohn und die Siebenheit der Geister zusammen Zehn? — Ebensowenig wie die additive Zusammenfaßung der sieben Geister mit den drei Personen kann übrigens auch die der pneumatischen Heptas mit der göttlichen Monas zu einer Ogdoas gerechtfertigt erscheinen, und es muß jedenfalls als misverständlicher Ausdruck gelten, wenn J. A. Comenius in seiner Synopsis p. 222 Gott, freilich zunächst nur mit Bezug auf die abbildlichen Heptaden der Schöpfung, die „vera mystica Octava omnium" nennt. So kann man wohl das ewige Leben oder das vollendete Reich Gottes nennen, vgl. Hebr. 4, 1—10; Gott selbst aber verhält sich zu den geschöpflichen Heptaden nur urbildlich, sofern seine energische Geistesoffenbarung in einer Heptas verlauft, nicht etwa ergänzend oder sie zur Achtzahl vervollständigend.

*) Vgl. J. Fr. v. Meyer (I, S. 121), der die Hieroglyphe des siebenarmigen Leuchters in sinnig spielender Weise zugleich auf die Trinität und auf die sieben Geister Gottes deutet: „ein siebenarmiger goldener Leuchter, in Form eines dreifachen Schin (welches der Buchstabe des Feuers ist), mit sieben brennenden Lampen, ein Nachbild der sieben Geister der dreieinigen Gottheit". Vgl. II, S. 107 (des Auszugs).

Buchdruckerei von L. Dietzsch in Darmstadt.

Vergleichende

zur übersichtlichen Darstellung der modalen und der realen (persön-
in ihrem gegenbildlichen

Die drei Modi des göttlichen Seins:	Die drei Modi des menschlichen Seins:
I. Die Wesenheit Gottes, oder Gott nach seiner metaphysischen Bestimmtheit, als Princip der absoluten Wahrheit (Macht). a) Die Wesenheit Gottes des Vaters: der Urgrund. Unendlichkeit, Allgegenwart, Allmacht, Heiligkeit. b) Die Wesenheit Gottes des Sohnes: der Logos. Lichtschöpferischer, geistzeugender, regierender und richtender Logos. c) Die Wesenheit Gottes des Geistes: die heilige Liebe. Absolutes Leben, Spiritualität, Liebeskraft, Gnadenfülle.	I. Die Wesenheit des Menschen, oder der Mensch nach seiner metaphysischen Bestimmtheit, als Princip der relativen persönlichen Wahrheit. a) Die Wesenheit der menschlichen Seele: das Gemüthsleben. Gefühl, Streben, Affecte (mit Leidenschaften), Gewißen. b) Die Wesenheit der Leiblichkeit: der Körperbau im Ganzen. Hirn u. Nerven, Hände u. Beine, Knochen u. Muskeln, aufrechter Wuchs. c) Die Wesenheit des Geistes: Personalität. Physische, juridische, moralische, religiöse Selbstbestimmung.
II. Die Natur Gottes, oder Gott nach seiner ästhetischen Bestimmtheit, als Princip der absoluten Schönheit (Weisheit). a) Die Natur des Vaters: Licht des Himmels. Lichtherrlichkeit, Allwißenheit, Weisheit, Gerechtigkeit. b) Die Natur des Sohnes: Abglanz, Licht der Welt. Doxa (Joh.1, 14), Wahrheit, erlösende Weisheit und Gerechtigkeit. c) Die Natur des Geistes: Licht der Herzen. Geist der Weisheit, Geist der Einsicht, des Raths, des Gerichts, (od. zeugender, lehrender, tröstender, strafender Geist).	II. Die Natur des Menschen, oder der Mensch nach seiner ästhetischen (organischen) Bestimmtheit, als Princip der creatürlichen persönlichen Schönheit. a) Die Natur der Seele: die Intelligenz. Phantasie, Gedächtnis, Verstand, Vernunft. b) Die Natur des Leibes: die Sinnenorganisation. Gesicht und Gehör (nebst Tastsinn), Geschmack und Geruch (nebst Sprache). c) Die Natur des Geistes: die Sphären der sittlichen Gemeinschaft. Kunst, Wißenschaft, Staat, Kirche. (Gewerbe, Schule, Recht Cultus.)
III. Die Energie Gottes, oder Gott nach seiner ethischen Bestimmtheit, als Princip der absoluten Güte (Liebe). a) Die Energie des Vaters: schöpferisches Leben. Ewigkeit, Wahrhaftigkeit, Güte, Barmherzigkeit. b) Die Energie des Sohnes: erlösende Offenbarung. Ewiges Wort, Prophetenthum, Königthum, Priesterthum. c) Die Energie des Geistes: heiligende Vollendung. Geist der Gotteserkenntnis und der Wahrheit, der Gottesfurcht und der Kindschaft (oder der Contemplation, der Herzenskündigung, der Demuth, des Gebets).	III. Die Energie des Menschen, oder der Mensch nach seiner ethischen Bestimmtheit, als Princip der relativen persönlichen Güte. a) Die Energie der Seele: das Wollen. Freiheit, Sympathieen und Interessen, Entschließung (Wahl), Liebe. b) Die Energie des Leibes: der physiologische Lebensproceß. Herz und Adern, Magen und Nieren, (Athmung), (Verdauung), sex. Organe, Erziehungsbedürftigkeit. (Generation), (langs. Wachsthum). c) Die Energie des Geistes: das geistige Wirken. Ideenconception, Arbeit, (Talent), (Geschick), Handeln, Schaffen. (Heroismus), (Genialität).

Tabelle

lichen) Dreiheit der göttlichen und der menschlichen Persönlichkeit Verhältnisse zueinander.

Die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit (Dreipersönlichkeit):	Die drei Factoren der menschlichen Trichotomie (dreifaltigen Persönlichkeit):
I. Gott der Vater. a) nach seiner Wesenheit (als Urgrund): der Unendliche, Allgegenwärtige, Allmächtige, Heilige. b) nach seiner Natur (als Urlicht): der Herrliche, Allwißende, Allweise, Gerechte. c) nach seiner Energie (als Urleben): der Ewige, Treue (Wahrhaftige), Gütige, Barmherzige.	I. Die Seele. a) nach ihrer Wesenheit (als unmittelbares Bewußtsein oder Gemüth): die fühlende, strebende, erregte (affectvolle), gottbewußte, (glaubende). b) nach ihrer Natur (als Intelligenz oder vermitteltes Bewußtsein): die imaginirende, behaltende und erinnernde, denkende, vernehmende (hoffende). c) nach ihrer Energie (als Selbstbestimmung oder Wille): die freie, sympathisirende (und interessirte), wählende (und entschließende), liebende.
II. Gott der Sohn. a) nach seiner Wesenheit (als Logos): der lichtschaffende, geistzeugende, weltregierende und richtende Logos. b) nach seiner Natur (als Abglanz und Ebenbild): das herrliche, erleuchtende, erlösende und versühnende Licht der Welt. c) nach seiner Energie (als Sohn und Mittler): der ewig lebendige, prophetische, königliche und priesterliche Mittler.	II. Der Leib. a) nach seiner Wesenheit (als organisch = vollkommener Körper): das Nerven-, Knochen-, Muskel- und Gliederungssystem. b) nach seiner Natur (als sinnlich wahrnehmender Organismus): der sehende, hörende (und fühlende), schmeckende, riechende (und redende). c) nach seiner Energie (als physiologisch sich entwickelnder): der athmende, verdauende, zeugende, langsam wachsende.
III. Gott der heil. Geist. a) nach seiner Wesenheit (als heilige Liebe): der Geist des absoluten Lebens, der heil. Gottesnähe, der Liebeskraft und der Gnadenfülle. b) nach seiner Natur (als Geist der Gemeinschaft): der zeugende, lehrende, tröstende, strafende Geist. c) nach seiner Energie (als Geist der Heiligung und Verklärung): der Geist des Gottschauens und der Herzenskündigung, der Demuth und des Gebets.	III. Der Geist. a) nach seiner Wesenheit (als persönliche Selbstbestimmung): der physisch, juridisch, ethisch, religiös sich bestimmende Individualgeist. b) nach seiner Natur (als gemeinschaftsbildender, sittlicher Geist): der künstlerisch, wißenschaftlich, politisch, kirchlich sich bildende (oder organisirende) Geist. c) nach seiner Energie (als subjectiv = objectiv wirkender Geist): der concipirende, arbeitende, handelnde, schaffende Geist.

Berichtigungen und Zusätze.

S. IV, Z. 3 v. o. lies der statt oder.
S. 13, „ 12 v. o. und Z. 5 v. u. lies Gabala statt Gabalis.
Ebendas., „ 10 v. u. l. gegebene st. gegebenen.
S. 18, „ 5 v. u. l. sagt.
„ 59, „ 14 v. u. l. Sacrobusto st. Racrobusto.
„ 64, „ 15 v. u. l. müße st. müßte.
„ 97, „ 9 v. u. l. Gassendi'schen st. Gassend'schen.
„ 118, l. Z. sind die Worte hinzuzusetzen: In den meisten dieser Anschauungen hat übrigens Lavater einen Vorgänger an seinem etwas älteren Zeitgenoßen, dem berühmten Genfer Naturforscher (Insectologen) Charles Bonnet, dessen unter dem Titel Contemplation de la Nature, 1764 veröffentlichte Physikotheologie (deutsch unter dem Titel „Betrachtung über die Natur" v. J. D. Titius, Lpz. 1772) er viel gebrauchte und bewunderte, und dessen Palingénésie philosophique, ein besonders wegen der darin enthaltenen umständlichen Ausführung des teleologischen Beweises für die Auferstehung des Leibes merkwürdiges Buch, er (Zürich 1770) ins Deutsche übersetzte.
„ 121, Z. 9 v. u. l. doch eine fast st. doch fast.
„ 124, „ 8 v. u. l. ἀποσκίασμα st. ἀποϱκίασμα.
„ 160, „ 9 v. u. l. אורך st. אורד.
„ 165, „ 3 v. u. l. Ἓν st. Ἐ͂ν.
„ 183, „ 18 v. u. l. Consequens st. Consequenz.
„ 194, „ 18 v. u. l. αἰτοῦντι st. αιτοῦντι.
„ 212, „ 11 v. o. l. verhalten st. erhalten.
„ 221, „ 17 v. u. l. und st. uns.
„ 237, „ 13 v. u. l. b: st. br.
Ebendas., „ 12 v. u. l. intendit st. itendit.
S. 240, Z. 4 v. u. l. 19 st. 29.
„ 241, „ 13 v. u. sind hinter den Worten „Stufen und Stadien" die Worte: „ihres sichtbaren Kosmos" einzufügen.
„ 252, Z. 5 v. o. l. nichts st. nicht.
„ 256, „ 4 v. o. l. anthropologisch- st. anthropolisch.
„ 262, „ 6 v. o. l. Das st. das.

S. 274, Z. 5 v. u. l. zur st. zu.

" 284, " 11 v. o. l. Menschlichkeit st. Menschheit.

" 299, " 22 v. o. l. שַׁדִּי st. שׁדי.

" 306, " 2 v. o. l. habitavissent st. habitarossent.

Ebendas., Z. 13 v. o. l. μαχομένου st. μαχουμένου.

" 376, " 6 v. o. l. §. 58 st. 50.

S. 418, Z. 5 v. u. l. גַּם st. גָם.

" 428, " 15 v. o. l. sich auch st. auch sich.

" 478, " 10 v. o. l. welches st. welcher.

" 547, " 6 v. o. l. variolaris st. variolasis.

Ebendas., " 7 v. o. l. balaenaris st. belaenaris.

S. 553, " 5 v. u. l, זְאֵב st. זְאַב.

" 573, " 9 v. u. l. עַתֻּדִים st. עֲתֻּדִים.

" 596, " 13 v. u. l. οὖ st. ου.

" 612, " 4 v. o. l. פִּי st. תִּי.

" 619, " 18 und 17 v. u. l. seine Leber st. sein Herz.

" 629, " 13 v. u. l. endliches st. unendliches.

" 633, " 3 v. u. l. מָתְנַיִם st. רְתְנַיִם

" 647, " 2 v. o. l. מִתַּחַת st. מִמַּחַת.

" 671, " 10 v. u. l. Beziehung st. Bezeichnung.

" 693, " 2 v. u. l. Emanationslehre st. Emmanationslehre.

" 701, " 3 v. u. l. Symbole st. Symbol.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 13, Z. 12 v. o. und Z. 5 v. u. lies Gabala statt Gabalis.
Ebendas., „ 10 v. u. l. gegebene st. gegebenen.
S. 18, „ 5 v. u. l. sagt.
„ 59, „ 14 v. u. l. Sacrobusto st. Racrobusto.
„ 64, „ 15 v. u. l. müße st. müßte.
„ 97, „ 9 v. u. l. Gassendi'schen st. Gassend'schen.
„ 118, l. Z. sind die Worte hinzuzusetzen: In den meisten dieser Anschauungen hat übrigens Lavater einen Vorgänger an seinem etwas älteren Zeitgenoßen, dem berühmten Genfer Naturforscher (Insectologen) Charles Bonnet, dessen unter dem Titel Contemplation de la Nature, 1764 veröffentlichte Physikotheologie (deutsch unter dem Titel „Betrachtung über die Natur" v. J. D. Titius, Lpz. 1772) er viel gebrauchte und bewunderte, und dessen Palingénésie philosophique, ein besonders wegen der darin enthaltenen umständlichen Ausführung des teleologischen Beweises für die Auferstehung des Leibes merkwürdiges Buch, er (Zürich 1770) ins Deutsche übersetzte.
„ 124, Z. 8 v. u. l. ἀποσκίασμα st. ἀποϱκίασμα.
„ 165, „ 3 v. u. l. Ἐν st. Εὐ.
„ 183, „ 18 v. u. l. Consequens st. Consequenz.
„ 194, „ 18 v. u. l. αἰτοῦντι st. αιτοῦντι.
„ 237, „ 13 v. u. l. b: st. br.
Ebendas., „ 12 v. u. l. intendit st. itendit.
S. 241, Z. 13 v. u. sind hinter den Worten „Stufen und Stadien" die Worte: „ihres sichtbaren Kosmos" einzufügen.
„ 252, Z. 5 v. o. l. nichts st. nicht.
„ 256, „ 4 v. o. l. anthropologisch= st. anthropolisch=.
„ 262, „ 6 v. o. l. Das st. das.
„ 299, „ 22 v. o. l. שַׁדַּי st. שׁדי.
„ 306, „ 2 v. o. l. habitavissent st. habitarossent.
Ebendas., „ 13 v. o. l. μαχομένου st. μαχουμένου.

Zöckler, Otto,

Theologia naturalis Entwurf einer systematatischen Naturtheologie von offenbarungsgläubigen Standpunkte aus

Bd.: 1

Frankfurt a.M. [u.a.] 1860

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399980-5